مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

9

سلسلة الدراسات الحضارية

المرأة وقضاياها

دراسات مقارنة بين النّزعة النّسوية والرؤية الإسلاميّة

مجموعة من المؤلفين

المـــرأة وقضايـاهـا

دراســات مقــارنــة

بين النزعة النّسوية والرؤية الإسلامية

المؤلِّف: مجموعة من المؤلّفين
الكتـاب: المرأة وقضاياها
الترجمة: مجلة الحياة الطيّبة
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتصحيح في مركز الحضارة
الغلاف: حسين موسى
الصف والإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Al Mara'a Wa Ghadayaha

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز 7

الفصل الأول: المرأة وتعقيدات التنظير والتفكير 9

مشكلة المرأة.. مأزق فكر أم مأزق مفكّر

محمد حسن زراقط 11

الأسس النظرية للبحث في حقوق المرأة

السيّد علي الموسوي 19

إشكاليات في قراءة قضايا المرأة إسلامياً

نجف علي ميرزائي 43

الفصل الثاني: الحركة النسوية تحت النقد الإسلامي 63

الإسلام في مواجهة النّسوية.. تقابل في الرؤية والأهداف

محمد لغنهاوزن 65

الحركة النِّسوية الإسلاميَّة.. حقائق وتحدّيات

د. رضا متمسك 97

ظاهرة العصبوية النّسوية رؤية نقدية
أ. علي أكبر رشاد 147

المرأة والحداثة: من الاضطهاد إلى الاستلاب
مصطفى الولي 159

الفصل الثالث: حقوق المرأة.. رؤية الغرب
ومحاولات التصحيح الإسلامي 187

حقوق المرأة في الإسلام بالمقارنة مع مضمون
«الاتفاقية على إلغاء كل أشكال التمييز تجاه المرأة»
د. محمد طي 189

إتّفاقيَّة القضاء على جميع أشكال التَّمييز ضدّ المرأة
«دراسة فقهية ـ قانونية»
فريبا علاسوند 229

المرأة وحيويّة الأطروحة الفقهيّة
حوار مع العلاّمة البجنوردي 277

كلمة المركز

لم تحظَ قضية في العقود القليلة الماضية بمثل الاهتمام الذي حظيت به قضية المرأة. فقد عَقَدت من أجلها الأمم المتحدة مؤتمرات دولية عدة. وأنجزت لها اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضدها. ودعت جميع الدول إلى التوقيع عليها والالتزام بها. وسبق ذلك منذ السبعينيات في أوروبا «حركة نسوية» رفعت شعاراً لها «تحرير المرأة» ومساواتها مع الرجل ومشاركته المواقعَ كلَّها التي كان يمثلها عبر القرون. ومن الملاحظ أن هذا الاهتمام بتغيير أوضاع المرأة، لم يعد شأناً غربياً، بل انتقلت «عدواه» إلى بلاد المسلمين، بما في ذلك فكرة «النسوية» نفسها التي «تسللت» أيضاً إلى بعض النخب والجمعيات النسائية الإسلامية التي رفعت الشعارات نفسها، والمساواة عينها، ولكن من خلال «الأصول الإسلامية» التي تبرر بالنسبة إليها ما تدعو إليه وما تريد تغييره.

ثمة من ينسب إلى الغرب التجربة المتقدمة في حقوق المرأة التي حصلت عليها تباعاً في المواقع والقوانين. لكن ثمة في المقابل من يقول بأن المرأة التي حصلت ظاهراً على حقوقها فقدت صلتها الإنسانية بذاتها ومن حولها. وتحولت إلى فرد إلى جانب أفراد آخرين يفرقهم القانون ولا تجمعهم المودة أو الأسرة؛ وأن ما يثبت ذلك هي «الأزمة الإنسانية»

التي يعيشها الغرب رجالاً ونساءً، على رغم الحقوق الواسعة التي حظي بها الطرفان.

هل يمكن في إطار الحق عن حقوق المرأة أن نهمل المجتمع الذي تعيش فيه وثقافته التي ينتمي إليها؟ وهل يمكن أن ننقل تجربة أو نظريات الحقوق والواجبات من مجتمع إلى آخر؛ وهل حُسم النقاش حول الفروقات البيولوجية بين الرجل والمرأة وما تفرضه عليهما من خيارات مختلفة ومسؤوليات متباينة في المجتمع؟

ما يجري في عالم اليوم تجاه قضية المرأة يبدو وكأنه يريد أن يقدم أو يفرض نموذجاً مهيمناً لما ينبغي أن تكون عليه حقوق المرأة، هو النموذج الغربي. في حين يرفض آخرون هذا النموذج قائلين بأن الإسلام هو الذي قدم للمرأة حقوقها كافة.. ما يفتح نوافذ النقاش والمقارنات على المستويات كلها، بين ما توصل إليه الغرب، وما طرحه الإسلام بشأن المرأة...

إنّ قضية المرأة قضية شائكة. ولم تعد ميزة الشرق وحده؛ بل هي قضية في الغرب أيضاً. وما كُتب عن المرأة، والمقاربات المنهجية المتعددة لدراستها في مختلف العلوم الإنسانية، لم يقسم النقاش حول الكثير من «ثوابت» هذه القضية... كما إن التطور المشارع في وسائل الاتصال وفي معرفة ما يجري في العالم، ضاعف الحاجة إلى مزيد من النقاش حول هذه القضية المهمة...

الفصل الأول

المرأة وتعقيدات التنظير والتفكير

1. مشكلة المرأة مأزق فكر أم مأزق مفكِّر
2. الأسس النظرية للبحث في حقوق المرأة
3. إشكاليات في قراءة قضايا المرأة إسلامياً

مشكلة المرأة مأزق
فكر أم مأزق مفكّر

محمد حسن زراقط(*)

تمهيد

من الغريب، بحسب مقاييس الإنسانية والإسلام، أن تولد، في الفكر البشري، مشكلة اسمها مشكلة المرأة وحقوقها. أمَّا غرابتها، بمقاييس الإنسانية، فلأنَّ الإنسانية مدينة بوجودها لكلا الجنسين: الرجل والمرأة. وبالتَّالي من الطبيعي أن يكونا بمنزلة واحدة، وتكون المشكلة هي مشكلة الإنسان نفسه لا الرَّجل ولا المرأة.

أمَّا غرابتها، بمقاييس الإسلام؛ فلأن النَّص الإسلامي الأول، وهو القرآن الكريم، أعطى للمرأة مكانة مساوية للرجل في تشكيل الإنسانية وخروجها إلى عالم الوجود، عندما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[1]؛ إذ إنَّ التأمُّل في هذه الآية يعلمنا أن أصل البشرية يرجع إلى نفس واحدة، وبالتالي لا فضل لرجل على امرأة في مراحل التناسل البشري اللاحقة. ولا أحسب أن

(*) مدير تحرير مجلّة الحياة الطيّبة وباحث لبناني وأستاذ في الحوزة العلميّة.

(1) سورة النساء: الآية 1.

الفهم الحرفي لهذه الآية يعطي للرجل ميزة على المرأة[1].

ولكن، بعد أن اختلط الماء النَّازل من السماء (الوحي القرآني) بنبات الأرض (الفهم الإنساني للنَّص والاجتهادات النَّابتة على ضفافه)، بدأت تتشكَّل البواكير الأولى لمشكلة المرأة في الفكر الإنساني والإسلامي.

فعلى الصَّعيد الإنساني، أسَّس النَّص الديني اليهودي هذه المشكلة عندما رأى أنَّ المصدر الأوَّل للخطيئة في عالم الوجود هو استجابة المرأة لوسوسة إبليس، ما دفعها إلى إغواء زوجها بالأكل من الشجرة التي نُهيا عن الأكل منها: «**فرأت المرأة أن الشَّجرة جيِّدة للأكل، وأنَّها بهجة للعيون، وأن الشَّجرة شهيَّة للنظر، فأخذت من ثمرها، وأكلت وأعطت رجلها أيضا معها فأكل**»[2]. أمَّا في النص الإسلامي فنجد عرضاً آخر لهذه القضية، لا تتحمَّل فيه المرأة مسؤولية خاصَّة عن هذا الفعل، يقول الله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۞ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[3].

---

(1) ربَّما يُدَّعى أن القرآن الكريم يعطي للرجل فضلا على المرأة في عالم التكوين؛ حيث إن النفس الواحدة هي آدم، والزوج هي حواء التي خلقت منه «خلق منها زوجها»؛ هذا ولكن التدقيق في فهم دلالات الآية لا يؤيد هذه الدعوى؛ وذلك لأمرين:

1 ـ ألا يوحي الإبهام في تحديد المراد من النفس الواحدة، وما إذا كانت آدم أم حواء، برغبة في عدم إعطاء الفضل لأي منهما؟ ويتأكد هذا المعنى إذا ضممنا إليه التحفظ الإسلامي على مقولة خلق المرأة من ضلع الرجل.

2 ـ إن مصدر الكرامة الأهم في الإسلام هو ما يكتسبه المرء بعمله وإرادته. ومن هنا فإن الكرامة الثابتة لآدم هي كرامة النبوَّة لا كرامة الرجولة.

(2) التوراة، سفر التكوين، الآية رقم 6.

(3) سورة البقرة: الآيتان: 35 و36.

وتسرَّبت إلى الفكر الفلسفي الإسلامي صورة عن المرأة موروثة من الفكر اليوناني، عبَّر عنها بعض فلاسفة المسلمين؛ فيرى صدر الدين الشيرازي، المعروف بملاً صدرا، أنَّ المرأة يمكن تصنيفها ضمن دائرة الحيوانات بشكل أو بآخر، ويعلِّق ملاً هادي السبزواري على هذه الفكرة بقوله: «**وكساهن (الله) صورة الإنسان لئلا يشمئز (الرجل) عن صحبتهن، ويرغب في نكاحهن**»[1] وما أقرب هذا الموقف من موقف الفيلسوف الألماني نيتشه، الذي يشبِّه المرأة بالقطط والطيور والأبقار على أحسن تقدير، ويرى أن الشرقيين محقُّون عندما يتعاملون مع المرأة كقطعة من الأثاث[2].

وعلى مثل هذه التصوُّرات بنى بعض المسلمين تصوُّرهم عن المرأة، وساء الظن بها فتخلَّفت صورتها كما تخلَّف واقع المسلمين في عصورهم الأخيرة واختلطت في أذهان الكثيرين صورتان عن المرأة: إحداهما رسمها الإسلام بمصادره الثرَّة الغنية، والأخرى تسرَّبت إليه على حين غرَّة من ضعف أو غفلة من حماة الفكر ورعاته، فزال ذلك البهاء، وتغيَّر ذلك الرَّونق الزَّاهي. وفي زحمة الأفكار المصطرعة، نادى دعاة تحرير المرأة بأفكارهم، وكان طبيعيا أن تولد في الفكر الإسلامي مشكلة المرأة للدفاع عن التصوُّر الإسلامي لها، من خلال الدفاع عمَّا ثبت كونه موقفا إسلاميا تجاه المرأة، ورفض ما لم يثبت كونه كذلك وردُّه إلى أهله ومصادره[3]. ولا يهمُّنا في هذه المقالة البحث عن دوافع

(1) الأسفار الأربعة، ج7، 136.

(2) أنظر: رمسيس عوض، مِلحدون معاصرون ومحدثون، ط1، سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت والقاهرة، 1998، ص21.

(3) ومن هنا صارت هذه المسألة واحدة من مسائل علم الكلام الجديد، لمزيد من التفصيل أنظر: حيدر حب الله، مقالة علم الكلام الجديد: نظرة أوليَّة، المنشورة في مجلة الحياة الطيِّبة، العدد السادس. وعبد الكريم سروش، نظرية القبض والبسط في الشريعة، الطبعة الفارسية، مؤسسة فرهنكي صراط، طهران، 1374هـ، ش، ص81.

الأهداف الكامنة وراء الدَّعوة إلى تحرير المرأة وطبيعتها، ولا ما إذا كان أصحاب هذه الدعوة نجحوا في دعواهم هذه أم لا، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أنهم ربما فكُّوا للمرأة بعض قيودها التي كبَّلتها لسنوات، ولكنهم أثقلوا جيدها بقيود من نوع جديد. ووصل الأمر ببعضهم إلى أن حرَّروها من كل شيء حتى من إنسانيتها، فصارت «الإنسانة» إلى جانب الإنسان امرأة في مقابل الرجل.

وعلى أيِّ حال، ساء وضع المرأة تحت ضغط عوامل كثيرة تحتاج دراستها إلى أبحاث مستقلَّة، ولكن لا يأبى المقام الإشارة إلى شيء منها، أو من مفاعيلها، ربما يقال: إن ضعف المرأة الجسدي أدى إلى سيطرة الرجل على الموقف ليكون هو السيد المطلق والآمر الناهي. ربما يكون لهذا العامل دوره، ولكنَّنا نحسب أن القوة الجسدية لا يمكن أن تكون عاملاً أساساً ما لم تقترن بعوامل مساندة منها: العادات والتقاليد الاجتماعية وما إلى ذلك من أسباب أصيلة وفرعية تراكمت، فأنتجت هذا البؤس الذي لا أحسب أن دعوات التحرير أسهمت في رفعه وإن غيَّرت ظاهره أحياناً.

والمقاربة التي أود طرحها، في هذه الصفحات، ولو بدا فيها شيء من الاستطراد هي: يوجد في التراث الإسلامي دعوتان إلى تحرير الإنسان ذكراً كان أم أنثى، إحداهما تقول: «**متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً**»، والأخرى تناشد الطرف الآخر في عملية الاستعباد هذه لتقول له: «**لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً**». والمقارنة بين هاتين الدعوتين تضطرني إلى ترجيح كفَّة الدعوة الثانية؛ لأنها تتوجه إلى موضوع الاستعباد، لتدعوه إلى ممارسة فعل التحرُّر من داخله، وهذا من شأنه أن يؤسِّس لفعل منتج مجدٍ. بينما الدعوة الأولى تتوجه إلى الفاعل الذي لا يرجى، في كثير من الأحيان، امتناعه عن الاستعباد، إن وجد موضوعاً لممارسة فعله في الواقع الاجتماعي.

وبخاصة إذا قبلنا قول المتنبي الذي يرى:

والظُّلْمُ من شِيَمِ النُّفوسِ فإنْ تَجِدْ ذا عِفَّةٍ فَلِعِلَّةٍ لا يَظْلِمُ

وقد يكون المرء من دون سيد إلا أنه يحمل روحية العبد، وبذور العبودية تنتظر زَخَّة مطر لتنبت عندما تكون مُحْتَضَنَة في تربة صالحة.

ولعلَّ هذا التصوُّر هو الذي كان يحمله مالك بن نبي، عندما تحدَّث عن خصوصية قابلية الاستعمار في نفوس أفراد الأمة الإسلامية. وبالرجوع إلى موضوع كلامنا، ندَّعي أنَّ كلَّ دعوات تحرير المرأة والنهوض بواقعها لن تجدي إن لم تكن نابعة من الداخل، ولعلَّ ذلك الإحصاء الذي تداولته الصحف منذ مدة يؤيِّد ما ندَّعيه، فقد أشارت نتائج أحد استطلاعات الرأي إلى اعتقاد أغلب النساء، في إحدى الدول العربية، استحقاق المرأة للضَّرب من زوجها. وفي حالة كهذه، أيُّ محاولة لمنع العنف توصل إلى مبتغاها ما دام المضروب راضياً بالضَّرب مرحِّباً بممارسة العنف عليه؟

إذاً، ليس تحرير المرأة كسراً لقيود فحسب، بل إرادة سير بعد انكسار القيد. فما الذي يمنع المرأة من السير حتى لو كسر القيد وانفصمت عراه؟ أعتقد أن الجهل هو الصِّفة الأبرز والتربة الأصلح لاحتضان بذور العبودية في مكامن النفس الأنثوية، والمقصود من الجهل عنوان عام يشمل جهل المرأة بواقع حالها، كما بسبل تحرُّرها، وهذا هو الذي يجعلها تستبدل أحياناً قيداً بقيد وأسراً بأسر بآخر، وآسراً بثانٍ ربما كان أسوأ من الأوَّل.

دعوات التَّحرير

كثرت دعوات تحرير المرأة، كما كثر دعاتها وتعدَّدت المنطلقات، فمنهم من حسب أن أوَّل درجة في سلَّم الوصول إلى قُلَّة الحرية هو

تحرير الجسد، فجرت الدَّعوة لإطلاقه من عقاله، وقد حملت بدايات القرن الماضي إلينا إرهاصات، بل محاولات جدِّية لتحرير الجسد النسائي وصلت في الغرب إلى حدود تفوق ما كان متوقَّعاً أو ربَّما مراداً، فزادت وتيرة هذا التحرير إلى أن صدقت فيه المقولة المعروفة: «إذا زاد الشيء عن حدِّه انقلب إلى ضدِّه»، فسُلِّعت المرأة وعرِّيت لمصلحة الرجل وخدمة أغراضه التجارية والاقتصادية كما نزواته. ويبدو أن الحركات المهتمة بالمرأة وحقوقها بدأت تعي خطورة هذه الممارسات على شأن المرأة، وأقرب الاحتجاجات عهدا بكتابة هذه السطور ردة فعل بعض الحركات النسوية على استخدام صورة المرأة شبه عارية في حملة دعائية تهدف إلى حماية السلاحف البحرية المهدَّدة بالانقراض، نتيجة اعتقاد خاطئ يودي ببيضها إلى أفواه متعطِّشة إلى مزيد من الشبق الحيواني.

وربما يقال في التَّحرير الجسدي: إنَّه خيار تمارسه المرأة بمحض إرادتها، ولكن وعي دور وسائل الإعلام والاتصال الجمعي يسقط مقولة الاختيار الواعي، بعد أن تضيع الخيارات تحت وطأة التوجيه والتلقين، فلا يبقى إلا ثمالة من كأس الحرية لا تسمن ولا تغني من جوع. أضف إلى ذلك أن بعض الدُّول الغربية لم تعد تتعامل مع اللِّباس بوصفه خيارا يمارسه الإنسان بالشكل الذي يريد، وعلى رأس هذه الدول فرنسا التي منعت الحجاب في المدارس تحت حجج ربما لا تقنع أصحابها، فضلا عن غيرهم.

وإذا انتقلنا إلى الضِّفة الإسلامية من العالم، فإننا نجد أن بعض محاولات التحرير قد بدأت بشكل خاطئ واستعبادي؛ وذلك كما في أنموذجي تركيا أتاتورك وإيران رضا بهلوي. وعلى المستوى الفكري جرت محاولات لتحرير المرأة من الحجاب من قبل مفكِّرين رأوا في الحجاب معوِّقاً للمرأة عن الدخول إلى ميدان العلم، ومن هؤلاء، وربما

أبرزهم قاسم أمين، على خلاف في فهم مراده من الحجاب. وخلاف آخر في شأن حيازته قصب السبق في هذا الميدان حيث يدَّعي بعضهم السبق للكاتبة زينب فواز.

ولا أريد، في هذه المقالة، الدخول في تقييم محاولات تطوير واقع المرأة العربية والمسلمة ولا مقارنتها بأختها الغربية، وإن كنت أعتقد أن لكلٍّ مشاكله الخاصة به كما إنجازاته. ولكنني أعاود القول مصرًّاً على أنَّ تحرير الإنسان رجلاً كان أم امرأة هو الهدف الأول، فالرجل غير الحر الذي يعيش في كهوف التقاليد أحيانا تحت اسم الدين، لا يقبل ولا يسمح إن استطاع بتحرُّر المرأة، وكذلك العكس فإن المرأة غير الحرَّة لا تربِّي إنساناً حرًّا ذكراً كان أم أنثى. إذاً، المطلوب هو حرِّية الإنسان، شريطة أن تكون هذه الحرية مفتوحة على الأفق الرحب للقيم الدينية الصافية، ومنسجمة مع مصلحة الإنسان في دنياه وآخرته. وليست الحرية كسر قيود من دون هدف، بل رغبة جامحة بالسير إلى هدف محدَّد. وليست الحرية انعتاق جسد بل هي روح تسمو إلى الأعلى، فإن مائة قيد وألف ثوب لا تكفي لاستعباد حر، وعري وتفلت من القيود لا يحرِّران روحاً تعيش في كهوف العبودية المظلمة وتعاني مرارتها، من دون أن تريد الخروج والفكاك من الأسر.

هذا، ورغم الإصرار على جوانيَّة التحرُّر وبنائه على وعي مشرق بما يريد الإنسان لنفسه ووعي بما يريده الله له كذلك، فإنَّ مجموعة من القوانين والإجراءات والتحركات قد تكون مفيدة وداعمة لهذه الصيرورة الوجدانية. ومن هنا حاولنا، في ما يأتي من دراسات، عرض الحركة النسوية تاريخاً وفكراً، للوقوف على حجم ما أهدته للمرأة الغربية من تشريعات وفكر وأدب، محاولين عرض نواظمها الفكرية في دراسات مقارنة تقييمية، للوصول إلى تصوُّر واضح عن موقف الإسلام من هذه النَّواظم وتحديد موارد اللِّقاء وموارد الافتراق.

الأسس النظرية للبحث في حقوق المرأة

السيّد علي الموسوي(*)

تمهيد

يرتبط البحث، في موضوع المرأة، بمجموعة معقَّدة من الأبحاث في مختلف العلوم، فلا يمكن النَّظر إلى أي نظام حقوقي يتم وضعه لمعالجة إشكالية حقوق المرأة بشكل مجرد عن الأعراف والعادات الاجتماعية، أو الأبحاث الإنسانية أو الفكر الديني . وبعبارة أخرى: يمكننا القول: إن الوصول إلى صياغة الأطر الحقوقية للمرأة لا بدّ من أن يتمّ عبر ملاحظة كل ما يعيشه المجتمع، ولا يمكن إغفال أي خصوصية من هذه الخصوصيات عند القيام بهذا التقديم.

إنَّ مشكلة البحث عن حقوق المرأة لا تزال مشكلة قائمة في الشرق والغرب، فهي لا تختصُّ بالشرق فقط ، ولا يمكننا الحديث عن وصول الغرب إلى صيغة نهائية تضمن حقوق المرأة الغربية على الأقل حتى نتحدث عن عملية استيراد لأفكار غربية وتطبيقها في الشرق، لا سيما المسلم منه.

(*) كاتب لبناني وأستاذ في الحوزة العلمية.

والبحث في موضوع المرأة قد يكون في تفاصيل الأحكام المتعلِّقة بها، أي في أن أي حكم هو الضامن لحقوقها والرَّافع للظلم عنها، وهذا لعله من أكثر الأبحاث الشائكة التي هي مدار جدل واختلاف بين الباحثين فيها.

كما أن البحث قد يتجه اتجاها آخر هو محل اهتمامنا هنا الآن، وهو البحث عن المناهج العامة التي يتم النظر منها إلى موضوع المرأة، وبعبارة أخرى: لنخرج من دائرة الأحكام التفصيلية ونبحث في المناهج التي تؤدي إلى ولادة مثل هذه الأحكام، ونحن بهذا نرجع في الاختلاف في شأن تحديد الأحكام التفصيلية إلى جذرها الأساسي، ولنقل: إننا سوف نبحث عن مجموعة من الأسس المعرفية أو الفرضيات المسبقة التي تبنى عليها هذه الأحكام ، وهذا بحث يقع في رتبة أسبق من البحث في تفاصيل الأحكام، ولا بد من أن نشير هنا إلى أهمية مثل هذا البحث أولا وفائدته قبل أن ندخل في تفاصيله.

أهمية البحث

تعود أهمية البحث، في هذا الموضوع إلى أمور يمكن تركيزها في ما يأتي:

لا يعود أكثر ما يشغل الساحة الفكرية، اليوم، في عالمنا الإسلامي، إلى تفاصيل بعض الأحكام، كحكم الارتداد والمرأة وقانون العقوبات وغير ذلك من المفردات المبثوثة هنا وهناك، وإنما يعود إلى البحث في كيفية ولادة هذه الأحكام، وإلى المناهج المعتمدة لدى أصحاب الرأي عند إصدارهم إيَّاها، وبعبارة أخرى نقول: إن البحث سابقاً كان يتم على الشكل الآتي: يقوم الباحث، إسلاميا كان أم غير إسلامي بطرح إشكالياته عن بعض الموضوعات والأحكام، فيتساءل عن مسألة قتل المرتد، ليثير إشكالية الحرية الإنسانية في وجه الحكم الشرعي القاضي

بقتل المرتد، ويطرح ما لديه نتيجة ما يعيشه في حياته من اضطهاد، أو نتيجة تأثُّر بالغرب وبالحرية المطلقة التي منحها لإنسانه. ويأتي الجواب من قبل أصحاب النظر. وهم في العادة من الحوزويِّين، مجتهدين كانوا أم فضلاء. لطرح أجوبتهم عن هذه المفردة بخصوصها طارحين حقيقة الحكم الإسلامي القاضي بمثل هذا الحكم.

يلاحظ على هذه الطريقة التي كانت سائدة ما يأتي

أوَّلاً: إنَّها لا نهاية لها، وبعبارة أخرى: إن لدينا دائما من المفردات ما يولِّد الكثير من الإشكاليات التي تنشأ في الأذهان وتثير الأسئلة والاستفهامات. وهذا الأمر، وإنَّ كان لا يعني الكثير لدى بعضهم، فإنَّ تراكم الإشكاليات والإثارات قد يولِّد لدى بعضهم الآخر تشكيكاً في المنهج كله إذا رأى فيه الكثير من نقاط الضعف وإن كانت متناثرة متفاوتة في القوة والمتانة.

ثانيا: إنَّ هذا المنهج يعتمد بشكل عام على طرح المفردات بشكل تجزيئي، وبعبارة أخرى: يتم تناول المفردات بشكل مستقل منفصل، وهذا أمر خاطئ لا سيما إذا كان البحث عن نظام حقوقي متكامل. فهل يمكن النظر إلى مفردة من هذا النظام وطرح ما يثار عليها من إشكال، والجواب عن ذلك، أيضاً، من دون النَّظر إلى مجموع هذا النظام القانوني أو أنَّ النظام القانوني لا يعني وجود ترابط بين أجزائه؟!

ثالثا: إنَّ اعتماد هذا المنهج سوف يولِّد مشكلة تأتي في مرحلة إثارة الإشكال، وفي مرحلة الجواب: ففي مرحلة طرح الإشكال تتمثل المشكلة في أن من يقدِّم إشكالا ما أو إثارة ما كثيرا ما ينشأ إشكاله هذا نتيجة نظرته التجزيئية لهذا النظام الحقوقي، أي أنَّه ينظر إلى مفردة مستقلة ويطرح ما يمكن أن يثار عليها، متناسيا ترابطها مع غيرها، وهذا

الأمر سوف يولّد تناقضا داخليا لدى أصحاب هذه الإشكاليات، لأنَّ ما يُطرح في شأن مفردة ما من هذا النظام الحقوقي سوف يتجاوزه، أو ربما يطرح نقيضا له في مفردة أخرى .

كما أنَّ هذه المشكلة تتمثَّل في من يتكفَّل بمهمة الإجابة عنها، إذ إنَّه عند قيامه بوظيفة حل إشكالية ما في مفردة ما قد يقوم بالالتزام بأمر لا يلتزم به في مفردة أخرى، وهو غير ملتفت إلى ما كان قد حكم به أو تبنَّاه في تلك المفردة، فيقع هو الآخر في مشكلة التناقض الداخلي. وهذا الأمر يظهر لدى الطرفين تارة بشكل واضح بيّن وأخرى بشكل خفي مستتر.

رابعا: إن هذا المنهج لن يضع يده على الجرح كما يُقال، أي أنه لن يحل المشكلة بشكل جذري، وحلُّ المشكلة جذريا إنما يكون بالبحث عمَّا أوصلنا إلى هذا الحكم قبل البحث عن فوائده ومضارِّه . إنَّ البحث في كيفية وصول هذا النظام الحقوقي المعيَّن إلى تبنِّي هذا الحكم سوف يؤدي إلى أن يكون صاحب الإشكالية أكثر دقَّة وعمقاً في تبيُّنه لأساس ما يلاحظه على هذه المفردة، كما أن هذا سوف يوفِّر للمدافع عن الحكم ولمتبنِّيه فرصة تبيين كيفية توصُّله إلى هذا الحكم، وفرصة أن يقدِّم للآخر أفضل صورة ممكنة لأفضل حكم يمكن الوصول إليه .

ولكن لو طرحنا المشكلة بنحو آخر، وهو أن يطرح المتبنِّي لنظام حقوقي منهجه المستخدم، في توصُّله لهذا النظام أو في تقديمه له. كما هي الحال إسلامياً؛ حيث إن دور الباحث الإسلامي هو تقديم النظام الحقوقي الإسلامي . ويأتي الآخر ليسجل ملاحظاته على هذا المنهج بالاعتماد على ما لديه، فإنَّ المتانة سوف تكون صفة لكلا العملين.

إنَّ القيام بهذا البحث المنهجي يتم عبر نحوين:

النَّحو الأوَّل: أن يتم النَّظر فيه بشكل أكثر عمومية وشمولية، كبعض

الأبحاث التي طرحت لاستنباط مناهج علم كامل ، مثل ما تمَّ طرحه من أبحاث في شأن الفقه وطريقة الاستنباط العامة المعتمدة في علم الفقه، وما طرح في شأن ذلك من إشكاليات، ولعلَّ ما قام به الدكتور عبد الكريم سروش، في كتابه: « قبض وبسط تئور يك شريعت»[1] كان على هذا النحو.

النَّحو الثاني: أن يتم النظر فيه إلى نظام حقوقي وإلى منهج البحث في باب ما من أبواب الفقه أو الحقوق، نطرح لذلك أنموذجين بارزين:

1 ـ ما طرحه الشهيد السيد محمد باقر الصدر، في كتابه: «اقتصادنا»؛ حيث عمل على البحث في موضوع الاقتصاد الإسلامي بشكل متكامل وشامل، نعم لم يبحث في مناهج الاستنباط الفقهي، أو في طريقة عمل الفقهاء كما ذكرنا في النَّحو الأول، وإنما ارتكز بحثه على ملاحظة الاقتصاد الإسلامي بكل مفرادته، وحاول الوصول إلى تقديم نظام اقتصادي إسلامي متكامل يسدّ به كل الثغرات، ويرفع به جميع الإشكاليات المطروحة على بعض مفردات الأحكام الاقتصادية في الفقه الإسلامي.

2 ـ ما قدّمه الشهيد الشيخ مرتضى مطهَّري في كتابه : «نظام حقوق المرأة في الإسلام» فقد عمد إلى طرح منهج البحث إسلاميا في مسألة حقوق المرأة. وبعد أن وضع إطاراً عاما للبحث دخل في المفردات، ليقدِّمها جميعها على أساس ما بناه من فكرة قوامها: «النظام الطبيعي»، وهو بهذا تمكن من طرح موضوع المرأة بشكل مختلف خرج به عن النظرة التجزيئية للموضوع، ما أكسب بحثه هذا أهمية فائقة.

(1) سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، نشر صراط، 1374هـ.ش. وقد تمت ترجمته إلى العربية ونشر من قبل دار الجديد.

إنَّ ما سنسعى إليه، في هذه المقالة، هو ملاحظة المناهج العامة، أو فقل: الفرضيات المسبقة للبحث في موضوع حقوق المرأة، أي إنَّنا سوف نتجاوز البحث في المفردات إلاَّ إذا أوردناها أمثلةً لنبحث في الاختلاف في الفرضيات المسبقة هذه التي بنى عليها من قام بتقديم منهج متكامل للنظام الحقوقي الإسلامي، ومن قام بنقد هذا المنهج وتسجيل ملاحظاته عليه.

الفرضيَّات المسبقة

1 ـ النِّظام الطبيعي ودوره في النِّظام الحقوقي الإسلامي

لعلَّ فكرة بناء الحقوق ـ من أي نوع كانت ـ على أساس النظام الطبيعي، أو على نظام الخلقة التي خلق الله الناس عليها، قديمة جدَّاً في الفكر الإسلامي، وليست جديدة، وإن كانت امتلكت أسلوبا جديدا في هذا التقديم، فما هي جذور هذه الفكرة؟

يعتمد السيد الطباطائي، عند حديثه عن قواعد حقوق المرأة في الإسلام، على فكرة النظام الطبيعي، ويشرح ذلك بأنَّ المرأة، وإن كانت تشترك مع الرجل في بعض الجهات، تختلف عنه في جهات أخرى. ويقوم السيد الطباطبائي بشرح هذا الاختلاف الطبيعي، فيذكر أنموذجاً يتمثَّل في مسألة بناء المرأة على الأحاسيس والعواطف أو تأخر نمو المرأة في خصوصياتها الكمالية عن الرجل كالأعصاب والشرايين والقامة و. . . ولذا يقول السيد: «فرَّق الإسلام بينهما في الوظائف والتكاليف العامة الاجتماعية التي يرتبط قوامها بأحد الأمرين، أعني التعقُّل والإحساس، فخصَّ مثل الولاية والقضاء والقتال بالرجال لاحتياجها المبرم إلى التعقُّل والحياة التعقُّلية إنما هي للرجل دون المرأة، وخص

مثل حضانة الأولاد وتربيتها وتدبير المنزل بالمرأة ، وجعل نفقتها على الرجل، وجبر ذلك له بالسَّهمين في الإرث، ثم تمَّم ذلك بتسهيلات وتخفيفات في حق المرأة»[1].

ومن هنا بنى الشهيد المطهَّري، في كتابه: « نظام حقوق المرأة»، على هذا النظام الطبيعي، في التفسير الذي قدَّمه لجميع الأحكام المرتبطة بالمرأة، وذكر أنَّ الحقوق الطبيعية والفطرية ترجع إلى الاستعدادات التي أوجدتها القوة الخالقة في الكائنات. ويبرز الشهيد المطهَّري الفوارق الطبيعية الموجودة بين الرجل والمرأة في جوانب كثيرة، سواء من الناحية الجسمية كالذي تقدم عن السيد الطباطائي من ناحية إن جسم الرجل أضخم من جسم المرأة، ومن أنَّ الرجل أطول وأنَّ نمو المرأة أبطأ و. . .أو من الناحية النفسية التي تظهر في ميل الرجل إلى الأعمال التي تحتاج إلى القوة وميل المرأة إلى الأعمال التي لا تحمل عنفا وخشونة[2].

اذاً يعتمد أصحاب هذا الرأي على مقدِّمتين:

الأولى: إن التفاوت التكويني - الطبيعي بين الرجل والمرأة أمر مسلَّم به، ولا يمكن إنكاره.

الثانية: إن هذا التفاوت هو المنشأ في اختلاف الحقوق والأحكام المقرَّرة في النظام الإسلامي.

ولكن تمَّ تسجيل العديد من الملاحظات على هذه الفكرة، وهذه

(1) الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج2، ص275، ط جماعة المدرسين، قم.

(2) المطهري، الشهيد مرتضى، نظام حقوق المرأة، ص149، مؤسسة الإعلام الإسلامي، 1985، طهران.

الملاحظات متفاوتة، بين رافض لأصل كون هذا التفاوت عاملا في اختلاف القيم، وبين محدِّد له في دائرة أضيق من الدائرة التي تَمَّ استخدامه فيها لتقديم تفسير له.

الملاحظة الأولى: إن هذا التفاوت التكويني بين الرجل والمرأة أمر مسلَّم به، ولكن هل من المقبول الحديث عن أنَّ هذا النوع من التفاوت يوجب تفاوتا في القيم الحقوقية والأخلاقية ؟ إذاً لا بدّ من البحث عن الدائرة التي يكون للتفاوت التكويني تأثيره عليها. فمن جهة لا ينبغي الاعتماد على هذا التفاوت التكويني لحرمان المرأة من بعض الفرص وفتح الباب للرجل أمام تلك الفرص ، بل لا بدّ من أن تكون الفرص متكافئة والتفاوت ينبغي أن يكون اختيارياً، أي أنَّ المرأة قد تختار فرصاً معيَّنة، مراعاةً منها لهذا الاختلاف التكويني بين الجنسين[1].

الملاحظة الثانية: إن الحديث عن وجود نظام طبيعي ثابت أمر خاطئ ، فسواء في ما يتعلَّق بموضوع المرأة وحقوقها والأسرة أم في ما يرجع إلى النظام السياسي والاجتماعي لا يمكن الحديث عن النظام الطبيعي الذي يعود إلى الخلقة ، بل ما ينبغي هو النظر إلى أحكام المرأة وحقوقها بنظرة تاريخية. وبعبارة أخرى: فإنّ الحديث عن أي نوع من الأشكال المتنوِّعة للحياة الاجتماعية والأُسرية، لا بدّ من أن يتمّ في كل عصر، وأن يتمّ السعي إلى فهم أي نوع من النظام في عصر معين يمكن أن يكون هو أساس الحياة المشتركة، وما هي الحقوق، وأي نوع من توزيع العمل يكون قابلا للتبنِّي، وبعبارة أخرى: يكون عادلا[2].

ولكن هل ينكر أصحاب هذه الملاحظة التفاوت التكويني الموجود بين الجنسين؟ والجواب هو بالنفي، ولكن نظرة هؤلاء للتفاوت التكويني

---

(1) ملكيان، د. مصطفى، حوار في مجلة «زنان» العدد 64، ص32 (فارسي).

(2) شبستري، محمد مجتهد، نقدي بر قرائت رسمي أزدين، ص504.

ترجع، أيضاً، إلى القراءة التاريخية إذ يرى هؤلاء أن هذا التفاوت التكويني يعود إلى التطور التدريجي للإنسان، أي يعتقد أصحاب نظرية التكامل التاريخي بأنَّ هذا التفاوت ـ سواءً بلحاظ الحالة الجسمية أم الحالة النفسية ـ وقع نتيجة التطور التاريخي. وبعبارة أخرى: إن هؤلاء لا يتبنَّون نظرية ثبات الأنواع، وهي الأساس في الإيمان بمبدأ الاختلاف الطبيعي الذي يُعدُّ الأساس في اختلاف الحقوق. ومن هنا يسجِّل هؤلاء هذا الفرض المسبق الذي يتعامل معه الفقهاء، ويتحدَّثون بصراحة عن أنَّه لا يمكننا اعتبار النظام الطبيعي فرضية مسبقة/ مسلّمة يعتمد عليها عند مطالعة الكتاب والسنة ، وأنه لا بدّ من تغيير نظرتنا للأمور، ولا بد من قراءة الكتاب والسنَّة بنظرة تاريخية .

ويتعدَّى الأمر لدى هؤلاء إلى خصوصيات المرأة الخاصَّة، فمثلاً يدَّعي هؤلاء[1] أنَّ خصوصية الحمل والولادة وعاطفة الأمومة خاضعة للثقافة الاجتماعية، وليست أمرا تكوينياً طبيعياً. إن ما يمكن الوصول إليه، لدى هؤلاء، هو أن وظيفة الأمومة، لو أردنا التجاوز عن كونها ظاهرة طبيعية، ذات معنى في الداخل الاجتماعي ـ الثقافي. إن ما نتصوره عن هذا الدور هو أنه استعداد طبيعي غير منتزع من المجتمع. إنَّ إدراكنا لجسم الإنسان، ومن جملة ذلك «القدرة على الحمل» و«الاستعداد الطبيعي» يشكل دائما معرفة اجتماعية ـ تاريخية، إن الأمومة تجد معناها متى تجاوزنا النظر إليها على أنها استعداد للحمل والولادة فحسب إلى إن تكون، مجموعة من المقولات الثقافية والقيم الاجتماعية المتولدة من هذا الاستعداد الطبيعي، كحضانة الأطفال بما أنها مسؤولية تقع في أغلبها على عاتق المرأة[2].

(1) شهيديان، د. حامد، مقالة تحت عنوان (فمينيسم در إيران در جست جوي: جيست)، بولتن مرجع الرقم 4، ص143 (فارسي).

(2) المصدر نفسه، ص140 (فارسي).

يرفض أصحاب هاتين الملاحظتين عدَّ التفاوت التكويني أساساً لاختلاف الحقوق، ويبنون على اعتبار أنَّ هذا التفاوت التكويني ليس بذي أثر في النظام الحقوقي ، نعم قد يكون لهذا الاختلاف التكويني أثره في اختلاف الأدوار . فالدور الذي يقوم بأدائه الرجل غير الدور الذي تقوم بأدائه المرأة[1].

إنَّ المثال الذي يمكن لنا أن نذكره لبيان دور الاعتقاد بوجود هذا الاختلاف الطبيعي، في اختلاف الحقوق، هو مسألة الشهادة، فقد اشترط القرآن صراحة أنَّ الشهادة لا بد من أن تكون من رجلين أو رجل وامرأتين ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾[2]. ولكن قد يقال هنا: إنَّ من الواضح أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في ذلك هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى، ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا﴾ (البقرة: من الآية: 282).

وهنا يختلف أصحاب هذا التصور عن الاتجاه الآخر، فيرى هؤلاء أنَّ الخطأ والنسيان لا يرجعان إلى كونهما جزءا من طبيعة المرأة وجوهرها، بل إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها. ومن هنا ينشأ السؤال: إنَّنا لو افترضنا تحسُّن تلك الوضعية فتصل المرأة إلى مستوى الرجل، فما هو الحكم ؟[3].

ويمكن أن نوجِّه نقدنا إلى عملية الإنكار المطلق هذه لدور هذا التَّفاوت:

---

(1) ملكيان، مصطفى، م. س.

(2) سورة البقرة: الآية 282.

(3) محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 180.

أما في ما يتعلَّق بالملاحظة الأولى، فنحن نسلِّم بأنَّ التَّفاوت التَّكويني لا يوجب اختلافا في القيم. إنَّ ما يؤكدِّه أصحاب هذا الرأي، قبل أي شيء، هو مقولة تساوي الرجل والمرأة في القيم لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]، ما يعني أنَّ المعيار في القيم هو الإنسانية وفي المفاضلة هو التقوى، وهذا ما يطلق عليه أصل الكرامة الإنسانية.

إن الأساس الذي تُبنى عليه المنظومة الحقوقية في الإسلام هو التساوي في القيم بين الجنسين، ولكن السؤال هو: هل يستلزم هذا التساوي في القيم التساوي في الحقوق والتكاليف؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن لنا أن نصل من الاختلاف في الحقوق إلى اختلاف القيم؟ ألا تنبغي الموازنة بين الحقوق والتكاليف قبل الحديث عن كون مجرد هذا الاختلاف موجبا لاختلاف القيم؟

وإذا كان المنطق القرآني يتحدَّث عن كون الرجل والمرأة من نفس واحدة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ فأين يكون هذا الاختلاف في القيم؟

إذاً، الاختلاف في النظام الحقوقي يعود إلى أن هذا هو الحكم العادل للفريقين، وإلى أن تحميل الفريقين: الرجل والمرأة أحكاماً متشابهة، على الرغم من وجود هذا الفارق التكويني، هو الذي يحمل ظلماً لهما.

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يسلِّمون باختلاف الأدوار الموكلة للجنسين، فلنا أن نسأل: ألا يوجب اختلاف الأدوار هذا اختلافاً في الحقوق الموضوعة؟ فهل من الصحيح الحديث عن أدوار مختلفة

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

حقوق متشابهة؟ فلنلحظ ذلك في نظام مصغَّر، فإذا أراد صاحب مؤسسة ما أن يقوم بتوزيع الأدوار في داخل مؤسسته، فهل يستطيع أن يعطي حقوقا متشابهة للعامل الذي يوكل إليه دوراً ثانوياً مع العامل الآخر الذي يوكل إليه دوراً رئيسياً؟ وحذراً من إشكال ما قد يرد هنا، نقول: هل إيكال أداور رئيسية مختلفة يستلزم حقوقا متشابهة؟ إن ما نصل إليه هو أن هذا الاختلاف في الأدوار المسلَّم به، من قبل هؤلاء، سوف يستلزم، بنحو ما، اختلافا في الحقوق والأحكام.

أما الحديث عن أدوار موحَّدة فهو أمر غير ممكن مع التسليم بهذا الاختلاف التكويني.

أما في ما يتعلَّق بالملاحظة الثانية، فهي إنكار لأمر واقعي معيش في الخارج، فإنَّ الكثير من التكاليف، حتى في الدُّول الغربية التي تعدُّ نفسها قد أحرزت تقدما في القيام بإلغاء جميع أشكال التمييز، لا تزال ترتبط بهذا التفاوت الطبيعي ولا يمكن الحديث عن طبيعة واحدة لدى الجنسين إطلاقا. فمثلاً، هل يمكن لأحد إنكار دور الحمل والولادة، وهي من أهم الفوارق التكوينية بين الجنسين، في إقرار نوع خاص من القانون، يضمن للمرأة نوعاً من الحقوق التي ترفع عنها أعباء مثل هذا الدور التكويني؟

وفي مثلٍ آخر، هل يمكن تغيير أمر طبيعي في المرأة يتمثَّل في أنَّها أكثر عاطفةً من الرجل؟ وهل نستطيع أن نلتزم بأن البناء العاطفي للمرأة يعود إلى التطوُّر التدريجي للإنسان؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يحدث أي تغيير في هذا العنصر لدى المرأة الغربية؟

ولعلَّ الأغرب من ذلك اعتبار مسألة الحمل والولادة أمراً خاضعاً للمنظومة الثقافية التاريخية، ولو فرض أن الأمر كذلك، فهل يمكن أن نصل إلى وقت ننكر فيه أي دور لمسألة الحمل والولادة والأمومة في اختلاف النُّظم والحقوق؟ أي هل يمكن أن نصل إلى اليوم الذي ينبغي

فيه أن ينظر المقنّن إلى عدم تقديم أي امتياز للمرأة لخصوصية الحمل والولادة؟

بل لنذهب أبعد من ذلك، ونسأل: هل تمكّن تطوُّر النظرة الغربية للمرأة والتصوُّر الموجود لدى الرجل عنها من إعفاء المرأة من بعض المهام التي كانت توكل إليها مسبقا؟ وهل أصبح العمل المنزلي وظيفة خاصة بالرجل؟ أو وظيفة مشتركة بين الجنسين؟ ألم تبقَ الصورة الموجودة في الغرب تتمثَّل في أن وظيفة المرأة الغربية، إضافةً إلى ما تحمله من أعباء في العمل خارج المنزل، هي العمل في المنزل أيضاً. فإذا كانت مسألة العمل المنزلي التي هي من أوضح ما يمكن أن يكون قابلا للتغيير لم يحدث فيه أي تأثر بالتبدل الثقافي. التاريخي فكيف بمسألة الحمل والولادة التي هي محض أمر تكويني؟

2 ـ ثبات مقولة الحقوق وتغيُّرها

من الفرضيَّات المسبقة التي يعتمد عليها الباحثون، في حقوق المرأة، اعتبار مقولة الحقوق من المقولات الثابتة التي لا يمكن أن تتغيَّر. وعلى هذا الأساس، ينظر الفقهاء إلى الأحكام التي وردت في شأن المرأة، ويرون أنها أحكام مؤبَّدة تنطبق مع العدالة.

وقد سُجِّل على هذه الفرضيَّة الكثير من الملاحظات، ومنها:

الملاحظة الأولى: لا يمكننا اعتبار هذه القوانين والأحكام ثابتة لا تقبل التغيير، لأن مقولة الحقوق هي مقولة سيَّالة متغيرة، وهذا أمر بديهي الآن في علم الحقوق ، ولا يمكننا أن نفصل الحقوق الدينية عن مقولات الحقوق الأخرى؛ ذلك أنَّ جميع الأحكام المترتبة على الحقوق غير الدينية تترتب على الحقوق الدينية. وهذا الأمر شبيه بالفلسفة، فإننا إذا جعلنا للفلسفة خصوصيات هي ماهية الفلسفة، فلن يكون في ذلك

فرق بين الفلسفة الدينية وغيرها، فلا بد للفلسفة الدينية من أن تكون مشتملة على هذه الخصوصيّات[1].

أمّا لماذا كانت مقولة الحقوق سيّالة قابلة للتغيير، فهذا ما يمكن بيانه في ما يأتي:

إنَّ القوانين الموضوعة، في النظام الحقوقي للرجل والمرأة، ينبغي ألاّ تخرج عن خصوصية كلا الجنسين ، أي أننا لا بدّ لنا من لحاظ كلتي الخصوصيتين وعدم الخروج عنهما. ومن هنا يرتبط هذا النظام الحقوقي بالتعريف الذي نقدمه للرجل والتعريف الذي نقدمه للمرأة. ومن هنا، أيضاً، كان البحث عن التعريف الدقيق للرجل والمرأة يقع في رتبة أسبق من البحث عن النظام الحقوقي لهما ، وحيث كان هذا التعريف أمراً خاضعاً للتغيُّر والتحوُّل ولا تعريف ثابتاً لدينا للرجل والمرأة على مر العصور، لأنَّه يخضع للعلوم التي نعيشها وللأسس الثقافية التي نمتلكها، وحيث إنَّه لا يمكننا أن نمتلك تعريفاً مستقلاً عن ثقافة الزمان الذي نعيش فيه، ولمّا كانت هذه العلوم وهذه الثقافة متغيِّرة ومتحوِّلة، كانت الأحكام والقوانين متغيِّرة غير ثابتة.

من هنا القول: إنَّ النظام الحقوقي القائم لا يتناسب إطلاقا مع التصوُّر الجديد الموجود عن المرأة ، والمثال المطروح لبيان ذلك هو مسألة تزويج البنت عند بلوغها تسعاً، أو نحو ذلك، وأنه قد ورد في الروايات أن من سعادة الرجل أن لا تطمث ابنته في بيته ، ولكن هل يقبل العرف الاجتماعي الموجود الآن حتى المتشدِّد منه هذا الأمر؟ ولماذا يرفض مثل هذه السعادة؟ إن الحدَّ المقبول الآن لزواج البنت هو ثماني عشرة سنة ، والسَّبب في ذلك يعود إلى اختلاف التصوُّر الموجود عن المرأة، فإذا كان تصوُّرنا لدور المرأة يتمثَّل في ولادة الأطفال بمجرد أنَّ

---

(1) سروش، عبد الكريم، حوار في مجلة زنان، العدد 59، ص33 (فارسي).

يملك جسمها القدرة على ذلك، وفي الاهتمام بزوجها فقط، فهذا يوصلنا إلى القول بأنها من الأفضل لها أن تسرع في الانتقال إلى بيت زوجها وأن تؤدِّي وظيفة إنجاب الأطفال ما دامت تملك القدرة على ذلك. أمَّا إذا كنا نرى للمرأة دوراً آخر في المجتمع يتمثَّل في الوقوف إلى جنب الرجل، فلا بدّ من أن تكون متعلِّمة وتملك تجربة وتعيش في المجتمع، ويُعْتَرف بقدرتها على إدراك الكلِّيات، إضافةً إلى إدراكها الجزئيات، فعندئذ لا بدّ من أن نحدِّد سنّ الزواج بنحو مختلف، وبهذا يظهر لنا إلى أي حد كانت الرواية الواردة تدلُّ على ما يتناسب مع عرف ذلك الزمان، وليست ذات دلالة دائمة[1].

ولكن الملاحظة المسجَّلة على هذا الكلام هي أنَّ الحديث عن دور التصوُّر الجديد للمرأة في تغيير الحقوق أمر صحيح في ما يرتبط بالنُّظم الوضعية، أي البشرية، لأن هذه النُّظم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالرؤية الكونية لهذا النظام الوضعي، وحيث كانت هذه الرؤية الكونية قابلة للتبدُّل والتحوُّل، وكان هذا التحوُّل يطال حتى مثل التصوُّر الموجود عن المرأة كان مثل هذا الكلام صحيحا . أمَّا في الرؤية الكونية الدينية، فإننا نملك ثباتا لا يقبل التحوُّل فهل يمكن لنا الحديث عن وجود تصوُّر ديني للمرأة مغاير للتصوُّر الديني الموجود في عصر النَّص؟ إنَّنا إذا أجبنا بالإيجاب عن هذا السؤال، نخرج عن هذه الرؤية الكونية ونؤمن برؤية كونية مختلفة. إن التغيير قد يطال بعض أطراف هذا التصوُّر، أي الأطراف التي تشكل عنصراً متغيِّراً في الرؤية الكونية أو ما تحيله الرؤية الكونية إلى الاجتماع البشري، ولا يمكن لهذا التَّغيير أن يطال الثوابت .

إذاً، نعم هناك فرق بين مقولة الحقوق الوضعية ومقولة الحقوق الدينية، وإذا كانت مقولة الحقوق مقولة متغيِّرة، فإنَّ ذلك يتم في

---

(1) المصدر نفسه.

الحقوق الوضعية وليس في الدينية، لارتباط ذلك بقابلية الرؤية الكونية الوضعية للتبدُّل وعدم قابليّة الرؤية الدينية لذلك.

الملاحظة الثانية: إنَّ الأحكام والقوانين الراجعة إلى الاجتماع البشري لا بدّ من أن تكون متغيِّرة؛ وذلك لأنَّ عنصر الاجتماع هو عنصر متغيِّر غير ثابت، والمنشأ في ذلك هو تغيُّر معرفة الإنسان بالإنسان، وتغيُّر معرفته بالطبيعة وبالواقع الخارجي، والاجتماع مرتبط بهذه المعرفة، ومن هنا كان لابد للأحكام والقوانين من أن تكون متغيِّرة تبعاً لذلك[1].

وما يمكن أن يذكر، مثالاً، لإيضاح هذه الفكرة قضية إعطاء حق الطَّلاق للرَّجل، فإنَّ الاجتماع البشري كان يرى أنَّ البيت مؤسَّسة تقع المسؤولية فيه على عاتق الرجل من الناحيتين الاقتصادية والإدارية، والمرأة لا تحمل إلزاماً مشابهاً. وإذا كان الأمر كذلك، فللرجل الحق في إنهاء هذه العلاقة والخروج من عهدة المسؤولية. ولكن لو فرضنا أن الاجتماع البشري تبدَّل وأصبحت المسؤولية تقع على عاتق الطرفين، فهل يبقى حق الطَّلاق بيد الرجل، وهل يبقى من حق الرجل الخروج من عهدة المسؤولية وتبقى المرأة ملزمة بذلك؟

ولكن هذه الملاحظة تحمل نوعا من الغموض؛ إذ هل تُعدّ مقولة: إن الاجتماع البشري متغيِّر مقولة مطلقة، أي هل نستطيع إذا قمنا بعملية قياس بين لمجتمع العربي الموجود الآن وذاك الذي كان في عصر النَّص، أي قبل ألف وأربعمائة عام أن نجد اختلافاً كاملاً؟ أو أن هناك عناصر ثابتة في المجتمع البشري لا تقبل التبدُّل؟ فالمشكلة إذاً في إطلاق مثل هذه القاعدة، إذ لا ننكر وجود تغيُّر اجتماعي، ولكنه لا يصل إلى حد يطال تلك العناصر الثابتة في التشريع[2].

---

(1) المصدر نفسه (فارسي).

(2) المطهري، الشهيد مرتضى، مصدر سابق، ص76.

أمّا بالنسبة للمثال المذكور، فإنَّ المشكلة فيه تكمن في حصر مسألة الطَّلاق بخصوصية المسؤولية والخروج منها، وهي خصوصية كانت تقع على عاتق الرجل فقط . وهذا يمثِّل نظرة تجزيئية للمشكلة ، لأنَّ مسألة الطلاق لم تنحصر بهذا الأمر، بل إنَّ الخروج من حصر عملية حق الطلاق بالرجل يتوقَّف على الخروج من مجموعة من الالتزامات، ومنها النَّفقة الواجبة على الرجل للمرأة وللأولاد، وثبوت الولاية للأب فقط وغير ذلك.

الملاحظة الثالثة: إنَّ فرضيَّة كون هذا النظام الحقوقي ثابتاً وأبدياً تعود إلى التمسُّك به، بوصفه وسيلة تحقُّق العدالة، من حيث كونه الأنموذج الوحيد الذي يمكنه تحقيق العدالة المنشودة للبشرية . ولكن ما يسجَّل هنا هو أن العدالة ليست أمراً ثابتاً، بل هي أمر متغيِّر، فإنَّ أقصى ما يمكن أن يقال في تعريف العدالة: إنها إعطاء كل ذي حقٍّ حقّه. ولكن لا بدَّ من تعريف العدالة في كل عصر. إننا لا نملك تعريفاً ثابتاً للعدالة ليس في ما يرجع أحكام الرجل والمرأة بل للنظام السياسي والاقتصادي أيضاً. إن تعريف العدالة، في كل عصر، موكول إلى الإنسان، ولا بد له من تحديد تعريف لها. أقصى ما يمكن أن يقال هو: إنَّ العدالة هي إعطاء كل ذي حقٍّ حقّه. ولكن هذا التعريف عام. فلا بد في كل عصر من النظر إلى أن أي نوع من النظام الاقتصادي، الأُسروي، السياسي يمكنه أن يقدّم لأفراد المجتمع حقوقهم. وبعبارة أخرى: أن يضع الفرص أمام الجميع بشكل متساوٍ، وفي نظام الأسرة الأمر أيضاً كذلك. ووظيفة أصحاب الرأي الآن البحث لمعرفة مواطن عدم المساواة. فلا بدّ لهم، وعبر التوسل بالأدلَّة، من تحديد موارد عدم المساواة. وبهذا يتمكَّن أصحاب الرأي، في المجتمع، من الاقتراب من تعريف العدالة. وما أراه هو أننا بدل الاعتماد على النظام الطبيعي للتخلُّص من عدم

المساواة الموجود بين الرجل والمرأة، لا بدّ لنا من العمل على تحليل مفهوم العدالة المرتبط بنظام الأسرة[1].

إنَّ الملاحظ، هنا، هو أن الحديث عن كون مقولة العدالة متغيِّرة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمقولة الحقوق، وهذا يعني أن كون العدالة أمراً متغيِّراً يعود للالتزام بأن مقولة الحقوق أيضاً هي مقولة متغيِّرة. وقد تقدَّم أنَّ الحقوق الدينية لا تقبل التَّغيير التام، وإن كانت تقبله في المساحة الموكولة إلى العناصر غير الثابتة. ومن هنا لا يمكننا الحديث عن تغيُّر تام في مقولة العدالة ما دامت مقولة الحقوق ثابتة كما تقدم بيانه.

3 ـ الجمود على الظَّاهر، أو استنباط ما وراء المعنى وملاحظة المقاصد

يمثِّل النَّص. المعتمد في الأغلب على الظهور. المستند الذي يعتمد عليه الفقهاء في استنباطهم للنظام الحقوقي المتعلِّق بالمرأة، وهذا الظهور نستطيع اعتباره المنشأ في ولادة هذا النظام الحقوقي القائم.

ولكن ثمة اتجاه آخر يرى أنَّه لا بدَّ من الخروج من هذا الجمود على الظاهر، لاستنطاق ما وراء اللفظ، أو لمعرفة فكرة المقاصد التي كان يسعى الشارع إلى تحقيقها في مسألة المرأة.

يتمُّ التمسُّك بإثبات هذه الدَّعوة بملاحظة الأسلوب الذي اعتمده النبي ﷺ في إقراره للنظام الحقوقي واعتماده بدل اعتماد أسلوب الجمود على الظاهر، وإنَّنا لو أردنا ملاحظة ما قام به النبي ﷺ، خلال مرحلة البعثة سوف نجد أنَّه اعتمد على تغيير ظروف المرأة تدريجيا بنحو يتناسب مع الظروف المحيطة، إنَّ النَّبي ﷺ، وسعياً منه إلى تحسين ظروف المرأة، اعتمد أسلوباً استمر به لثلاث وعشرين سنة من حياته،

---

(1) شبستري، محمد مجتهد، مصدر سابق، ص502 (فارسي).

وكان يتقدَّم في كل عام خطوة نحو الهدف المنشود، ألا وهو تحسين ظروف المرأة. ولكن بعض الفقهاء غفلوا عن الأسلوب الذي كان معتمداً لدى النبي ﷺ، واعتمدوا على آخر ما أقرّه للمرأة وتوقَّفوا عنده. إنَّ توضيح ذلك ممكن عبر المثال الآتي:

فلنتصوَّر أن صاحب عمل قام بتوظيف عامل عنده، وقام بإعطائه أجره الشهري بمقدار ألف. وفي السنة الثانية، رفع له ذلك الأجر الشهري إلى ألفين، وفي السنة الثالثة رفعه إلى عشرة آلاف وهكذا إلى السنة العاشرة. وفي السنة العاشرة، مات ربّ العمل، وكان العامل يتقاضى شهريا مبلغ عشرة آلاف . وهنا اجتمع ورثة ربّ العمل لتحديد ما ينبغي القيام به لتحديد أجر العامل، وانقسموا إلى فريقين. فجماعة تبنَّت الالتزام بأنه حيث أن زيادة أجر العامل في السنوات السابقة كانت هي الطريقة المعتمدة من قبل ربّ العمل فلا بدّ من اتّباعها، أي زيادة ألف في كل عام على أجر العامل الشَّهري. وجماعة أخرى من الورثة ذهبت إلى أن أجر العامل لا بدّ من أن يبقى على ما كان عليه عند موت ربّ العمل. ويعتمد هؤلاء على آخر عقد جرى بين العامل وربّ العمل، ويرون لما قام به مورّثهم قداسة لا ينبغي تجاوزها حتى لو بقي ذلك العامل في العمل لأربعين سنة تالية. فلا ينبغي زيادة الأجر له.

إننا، إذا أردنا ملاحظة صنيع الجماعتين، نجد أنَّ الجماعة الأولى تعتمد في الواقع على الأسلوب الذي كان يسير عليه ربّ العمل، وأما الجماعة الثانية فرأت أنَّ ما فعله والدهم يتَّصف بالقداسة، فاعتمدت على ظاهر ما كان. فأي الرأيين هو أقرب لما كان يسير عليه المورِّث؟ إنَّ الرأي الأول هو الأقرب لما كان عليه الأب[1].

إذاً، لا بدّ من ملاحظة الرسالة النبوية، والعمل على اتِّباع المنهج

(1) ملكيان، مصطفى، مصدر سابق.

المستخدم نبوياً، للخروج بالمرأة إلى حالة العدالة التي تتناسب مع الظروف المحيطة، وإن تلك التغييرات هي التي كانت ممكنة وقد تمت. والرسالة الأساسية التي تؤدِّيها تلك التغيرات هي أنَّه لا بدّ من السعي إلى إزالة أنواع عدم المساواة الأخرى التي فرضت على المرأة طوال التاريخ.

فما هو الموقف الصحيح من هذا الاتجاه؟

لا يمكن لأحد أن ينكر مدى أهمية معرفتنا بحقيقة ما أراده الشارع، وأنَّه مع امتلاكنا قدرة الوصول لتحديد ما يريده الشارع تحديداً، وما يسعى إليه، فلا بدّ من اتِّباعه، وبعبارة أخرى: إننا إن امتلكنا القدرة على معرفة ملاكات الأحكام الشرعية، لا بدّ لنا من اتِّباعها ولكن أين نحن من الوصول إلى ذلك وليس أمامنا سوى النَّص الذي لا نتمكَّن من خلاله من الوصول إلى حقيقة الملاكات الشرعية؟

ولعل المثال، المذكور آنفاً، المتقدم هو أوضح ما يمكن أن يقدِّم صورة لهذا الاتجاه، غير أننا نقول: إننا لو فرضنا مثل هذا الفرض، فإنه لا بدّ من اجتماع مجموعة من الخصوصيات التي تسمح باستنباط منهج متَّبع شرعاً. وما يمنع الوصول إلى استنباط مثل هذا المنهج هو الجمود على ظاهر النُّصوص القائلة: إنَّ حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، أو النصوص القائلة: إنَّ كل شيء يحتاج إليه الناس قد تمّ بيانه أو نحو ذلك. إننا لو عدنا إلى المثال المذكور، وأضفنا إليه أمراً آخر، وهو أن يقول صاحب العمل لأولاده: عليكم باتِّباع ما قمت به، وإن كل ما قمت به صالح لكم إلى آخر حياتكم، فهل يمكن، في هذه الحالة، افتراض أن الرأي الأول أقرب من الرأي الثاني لما يريده الآن؟

ومن هنا نرى أننا أمام فرضين هما:

الفرض الأوَّل: الجمود على الظاهر والإفراط في ذلك، فلا يتم

الخروج عن ظاهر النَّص حتى في الموارد التي تملك وضوحاً بأن الشارع لم يكن مراده الحقيقي هو هذا الظاهر بقدر ما كان يرمي إلى معنى آخر وراء هذه الألفاظ.

الفرض الثاني: الخروج عن الظاهر، والنَّظر إلى جميع الأحكام بنظرة مؤقتة، واعتبار القانون الإسلامي معبراً للوصول إلى مقاصد معيَّنة، والعمل على فتح باب تغيير جميع القوانين بحجَّة الوصول إلى غرض الشارع وقصده الأساسي.

إنَّ كلاً من الفرضين خاطئ، والصحيح أنَّ ما ينبغي هو اتِّباع طريق مشترك يتكوَّن من الفرضين؛ وذلك لتنوُّع القانون الإسلامي واشتماله على عنصرين:

الأول: عنصر ثابت لا يقبل التبدُّل والتحوُّل كالإرث.

أمَّا لماذا كان حال هذه الأمور كذلك، فذلك يرجع إلى ملاحظة خطاب الشارع نفسه، فلا يمكننا اعتبار توزيع الإرث الذي اهتم به القرآن وفصله بما لم يفصل به غيره من الأحكام، أمراً متغيِّراً إضافةً إلى أن نظام الإرث هذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجموع النظام الإسلامي، فهو يرتبط بالنَّفقة والمهر وغيرهما.

الثاني: عنصر متحوِّل يمكن أن يكون خاضعا لملاحظة المقاصد الشرعية وما وراء الأحكام، والقيام بعملية تغيير تحفظ لنا هذه المقاصد. ويمكن أن يتمثل بأمرين:

أحدهما: الأحكام التي أوكل الشارع فيها الأمر إلى العرف المتبدِّل والمتحوِّل، ولم يقصره على عرف ذلك الزمان. لنأخذ مثالاً على ذلك مسألة الشروط العرفية للحياة الزوجية، إذ يرى الفقهاء أن بعض الشروط التي يقرِّها عرف كل زمان تكون من الشروط الضمنية، أو مثل نوع النفقة

الراجعة إلى مراعاة حال المرأة بحسب ما لها من الشأن. وهذا الأمر يرجع إلى عرف المجتمع الذي تعيش فيه المرأة.

ثانيهما: الأحكام التي يصل فيها الفقيه، وعبر استظهار« النَّصي، إلى أنَّها أحكام متغيِّرة، ولا بد من إرجاع التحديد الشرعي في شأنها إلى ما وراءها من مقاصد أو علل، ومن الأمثلة على ذلك مسألة كيفية حجاب المرأة، أو قضية الاختلاط بالرجال وعمل المرأة، فإن ما كان سائدا في عصر النص لا يصح أن يكون حاكما على أي شكل آخر من الأشكال التي قد تتغير باختلاف الأزمنة.

ولكن لنا أن نعترف، هنا، بأنَّنا لا نتمكن من تحديد قاعدة عامة يمكن، من خلالها، تحديد ما هي العناصر الثابتة وما هي العناصر المتغيرة. وبعبارة أخرى: إنَّنا نملك وضوحاً في موارد على أنها من هذا النَّوع أو ذاك، ولكننا نملك غموضاً في موارد أخرى، وسنذكر أمثلة لهذه الموارد الملتبسة، ولعل أشهرها ما أفتى به بعض الفقهاء من تساوي دية الرجل مع دية المرأة، محاولاً بذلك الخروج عن ظاهر اللفظ لاستنباط ما وراء هذا الحكم من معنى، وموارد الالتباس هذه قد تتسع لتشمل الزواج المتعدد والطلاق ، وغير ذلك.

4 ـ دور ثقافة الزَّمان أو النَّزعة الذُّكوريَّة

يعتمد الفقهاء على اعتبار النُّظم الحقوقية والأحكام دائمة وصالحة لكل زمان ومكان وأنَّها لم تكن خاضعة لتأثير ثقافة زمان عصر النَّص، أو أنَّ هذه الثقافة لها دور جزئي في موارد معيَّنة، وليس في جميع هذا النظام الحقوقي.

وثمَّة اتجاه آخر يرى أنَّ هذه الأحكام كانت واقعة تحت تأثير ثقافة ذلك الزمان، ولذا لا بد من العمل على فهم الأحكام فهماً يجرِّدها من

تأثير ثقافة ذلك الزمان عليها. لذا يطلق هؤلاء على تلك الثقافة اسم عرضيات الدِّين، ويرون أنَّه لا بد من العمل على فصل هذه العرضيَّات عن أساس الدين، ويتحدَّثون عن النزعة الذكورية، بوصفها ثقافةً كانت سائدةً في ذلك الزمان، وألقت بثقلها على تلك الأحكام. ويعود تأثير النزعة الذكورية، لدى أتباع الأديان المختلفة، وأتباع الدين الإسلامي أيضاً، إلى أن مؤسِّسي هذه الأديان والمذاهب. سواء في حالة تلقيهم للوحي من عالم الواقع أم في مقام إبلاغهم ما تلقوه لمخاطبيهم. كانوا خاضعين لتأثير ثقافة زمانهم[1].

يظهر تأثير ثقافة ذلك الزمان على تلك الأحكام في ما تقدَّم ذكره من رجوع الأحكام الاجتماعية إلى التصوُّر الموجود عن المجتمع، وهو تصوُّر يخضع للتغيُّر والتبدُّل.

إذاً، يرى أصحاب هذا الرأي أن ثقافة ذلك الزمان أدَّت دورها في مرحلتين: مرحلة حالة تلقِّي الوحي من عالم الواقع ومرحلة إبلاغ ما تمَّ تلقِّيه للمخاطبين.

والملاحظة التي تسجَّل على الإيمان بهذا الرأي في كلا المرحلتين، تردُّ من ناحيتين:

الأولى: إن هذا يتم بفرض عدم إيماننا بعصمة مؤسِّسي الأديان ، فإذا كنا، بوصفنا مسلمين، نؤمن بعصمة النبي الأكرمﷺ . في تبليغ الأحكام كحد أقل ـ فإنَّ ذلك يعني أن لا يتأثر في تلقِّيه للوحي بأي عنصر خارجي، أي أنه لا بدّ من أن يتلقَّى من عالم الواقع الواقع نفسه لا شيئاً

(1) أبو زيد، نصر حامد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، ص287.

خارجاً عنه. وبهذا يظهر لنا أن التأثُّر لا يمكن أن يتم حتى في حالة الخطاب للأتباع.

الثانية: إنَّ عنصر الخاتمية، في الرسالة الإسلامية، يمنع الالتزام بهذا الرَّأي، لأنَّ الرسالة التي جاءت لتكون قانوناً وتشريعاً للناس إلى يوم القيامة، لا يمكن أن تخضع لتأثير ثقافة ذلك الزمان لا في مرحلة تلقِّي الوحي ولا في مرحلة إبلاغه للناس ، وإلاَّ لتنافى ذلك مع خاتمية الرسالة.

إنَّ أهم نص ديني، لدينا الآن، هو القران الكريم، وهو معجزة خالدة، وهو نص يقرأ على مدى الأجيال ولا يمكننا أن نعدَّه نصّاً خاضعاً لتأثير ثقافة ذلك الزمان.

نعم لا بدّ لمتلقِّي الوحي عند قيامه بعملية التبليغ، من قولبة خطابه بألفاظ . وهذه الألفاظ تخضع لتحوُّل الفهم بحسب الثقافة التي يملكها المخاطب، ولكن ذلك يبقى في دائرة ضيقة لا نستطيع أن نُعدَّها قاعدة عامة.

إشكاليات في قراءة قضايا المرأة إسلامياً

(المرأة في نهج البلاغة نموذجاً)

نجف علي ميرزائي(*)

تحظى قضية المرأة بأهمية قصوى. والسعي لطرح أسئلة أساسية ومصيرية حولها يدعّم إمكانيات الخروج من أكثر من مأزق وعلى أكثر من صعيد فكري واجتماعي، خاصة في حال الالتفات إلى أن المشاريع التنموية المعروضة في الأجواء الإسلامية ـ خصوصاً تلك المتأثرة بالحضارة العصرية ـ هي في حالات كثيرة منقطعة عن دور المرأة الحقيقي، حيث إنّ التركيز فيها هو على عناصر مادية مثل الصناعة والتكنولوجيا أكثر من العمل على قضية المصادر البشرية.

تجاهل المرأة هو نتيجة فقدان «الشمولية» و«الاستيعاب» في النظريات المعاصرة، خاصة تهميش دور «التربية الحضارية» بالمفهوم الديني الكوني، الشامل طبعاً. وأظن أن اقتضاب قضية المرأة والعنصر النسائي في الحياة في «الحقّ» ومن ثم إيجاز هذا الحقّ فيما يتمّ التعبير عنه بـ «تحرير المرأة»، ليس أقل خطراً على مصير الإنسان من أزمة التجاهل والتهميش في حقّها.

ومع ذلك فإنّ الحق يقال: إنّ كثيراً من الحقيقة الصافية في المرأة قد

(*) مدير مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

تضيع، بفعل التهميش والسعي إلى تغييبها عن مسار الحياة. إلاّ أنَّ مجرد انطوائها على عناصر الأنوثة والرحمة والحنان وغيرها من المواصفات الطبيعية، لا تجعلها، ـ بالضرورة ـ قادرة على أداء الدور المقرّر لها في القضية الإنسانية الشاملة، فلا بد من تأمين فرص التواجد لها في مجالات التوعية والتربية والتعليم أيضاً؛ الأمور التي قد غابت أو غُيِّبت عنها بفعل هذا التهميش، فسقطت فاعليتها التوعوية والتربوية في عصور ومجتمعات كثيرة.

في الحقيقة، أنّ عملية تغييبها وتهميشها، قد أفضت ـ وما زالت ـ إلى إلحاق أضرار كبيرة بالمجتمع، من الناحيتين النفسية والاجتماعية معاً. ولا أرى الفرصة هنا متاحة لبسط مفهوم هذه الأضرار، غير أنّ التربية الشاملة والعميقة لا تنتشر وتتوسع على أطراف الحياة الاجتماعية بتوازن دون حضور عفيف، ونشاط هادئ وصحّي للمرأة.

وأما السائد اليوم؛ هو توظيف ينطوي على التهميش الحقيقي لها: لأنّ المرأة الصالحة لبناء الشخصية المتزنة، والعنصر الأساسي في إنشاء البُنى التحتية الإنسانية للمجتمع، والقادرة على صياغة السلوك والشخصية، قد تحوّلت أداة تسويق ووسيلة ترويج في بعض المجتمعات المتمدنة؛ وحاولت الأيدي الرابحة والرؤوس المتاجرة التضليلَ والتعتيمَ الإعلامي، عبر تسمية هذه العملية التوظيفية، وتشييئ المرأة؛ بالتحرير وإعادة الحقوق إليها!.

ومن المؤسف أن يرى المرء ـ اليوم ـ أنّ أكثر التوجيهات السائدة، تقترب إلى أحد التوجهين الآنف ذكرهما، بينما التوجه الشرعي، والديني الشمولي شديدُ الحرص على تأمين فرص زيادة الوعي والتربية لها، من خلال توفير إمكانية الحضور والتواجد الأنثوي في مجالات التطوّر والتحوّل من جهة، والحثّ على وضع حدود وأطر دقيقة لحضورها الاجتماعي، وإبداء حساسية شرعية وإنسانية عالية فيما يخصّ كرامتها

وشخصيتها، وتشريع قوانين صارمة تضمن الأمنَ والكرامة لها في كلّ مجال... هذا هو النهج الوسطي الإسلامي.

تعقيدات في دراسة قضايا المرأة إسلامياً:

دراسة الاهتمامات النظرية حول المرأة، وقضايا متعددة الجوانب تتعلق بها، تكشف عن وجود تعقيدات وإشكاليات كثيرة جداً، خاصة ذلك الإطار المتصل بالدوائر التقليدية، ولا تخلو الإشارة إلى بعض هذه الملابسات من فائدة:

1 ـ بعض الصعوبات في المعالجة ترتبط بطبيعة المرأة، وتوافر عناصر الأنوثة فيها بكلّ أبعادها، ووجود إمكانيات التأثير العاطفي بتجليات روحية، وقدرات الشدّ والجذب؛ مما دفع نسبة كبيرة جداً من أصحاب الفكر والفتوى إلى أن يستعجلوا التفكير في الاحتواء والمراقبة الشديدة، والسعي لِشَرعَنة كلّ وسيلة تضع حدّاً للوجود الأنثوي في الحياة الاجتماعية؛ مبرّرين ذلك بحرصهم الشديد على صحة المجتمع والحياة، وكذلك الحفاظ على هدوء الرّجل العاطفي، وتأمين الاطمئنان الروحي لهما.

من الطبيعي جداً أن أتجنّب ـ في هذه الفرصة الضيّقة، إبداءَ الرأي وتقييم هذه التوجهات، غير أنّ معرفة هذه المناشئ المتمثلة بخلفيات الاستنتاجات الشرعية والفتوائية وأسنادها أحياناً، تدعم تأمين وضوح الصورة وتوفير إمكانيات تطوير وتحريك هذه النظريات المتعلقة بالمرأة عموماً. ولعلّ الشعور بإمكانية تأمين السلامة النفسية للمجتمع الذي يمثّل الرجل العنصرَ الأنشط فيه؛ من خلال تشديد الرأي فيما يتعلق بالمرأة وحضورها الخارجي؛ أي خارج البيت، حتى لو أدّت هذه الشدّة أو هذا التصعيد في صياغة نظرية الاحتواء للعنصر «الأنثوي» إلى تغييب المرأة من المشهد الاجتماعي، لعلّ شعوراً مثل هذا قد تدخّل على خط فهم

النصوص الشرعية، ووفّر احتمالات خاصة في دلالاتها تنسجم مع ما مرّ من نظرة تجاه المرأة. والركيزة الكبرى في هذا التوجه الغالب ترجع إلى هذا التصوّر؛ بأنّ المرأة هي سبب هذا الاهتزاز الروحي والاضطراب النفسي ولأجل إحكام مثل هذه النظرة الواسعة تَمَّ الاستدلال بمتون نُسبت إلى الدين، تتحدّث عن تفوّق المرأة على الشيطان في الكيد والحيلة والانحراف بالرّجل، كما أنّ هؤلاء قد فهموا من اعتبار كيد الشيطان ضعيفاً في القرآن وتعظيم كيد النساء في سورة يوسف، دليلاً على صدقية قولهم، مما أقنعهم بضرورة تكثيف الوسائل كافة في تشريع هذه الرؤية، وإقصاء الحياة العامة عن هذا الكائن المستعد لبثّ الشر، المنطوي إلى الإثارة والإغراء والإغواء!

2 ـ إنّ طبيعة النصوص الشرعية واشتمالها على كثير من عناصر التعقيد والإبهام ـ فيما يتعلق بالمرأة وقضاياها طبعاً، إلى جانب ما سنطرحه في الملاحظة الثالثة لاحقاً ـ قد تسبّب في نشوء تعددية كبيرة جداً، قد وصلت في بعض الأحيان إلى درجة التفاوت، وعدم التلاؤم والانسجام في آراء وتوجهات، تبلورت في خطاب العلماء وأصحاب الرأي الشرعي والفقهي حول الموضوع.

ولا أعتقد أنّنا نواجه مشكلة ملحوظة في الحصول على عدد كبير من الكتب والمقالات، التي قد كتبها علماء مسلمون، تنطوي على القدح والذمّ في حقّ المرأة، وهي في أكثرها تشتمل على محاولات ربطها بفهمٍ خاص لنصوص شرعية، خاصة الحديثية، ولعلّنا نشير إلى ما نقل عنْ الإمام علي (عليه السلام) في هذا الخصوص لاحقاً.

إنّ تعدداً وتنوعاً مترامیين في ما تمّ النص عليه حول قضية المرأة ومتعلقاتها الفكرية، قد أنتج تشكيلة واسعة، وطيفاً مختلف الألوان من الاستنتاجات. وأحسب أن التيارات الرئيسية الفكرية في الإسلام، تُمثّل مثل هذا التنوع؛ فعلى سبيل المثال، بالإمكان أن نلفت انتباهكم إلى

موقعية المرأة المرموقة لدى محي الدين بن عربي وقراءته الفذّة عن المرأة، وعن الأنوثة والجنس.

لا يعني ذلك أن الفلاسفة قد تبنّوا هذا الرأي، كذلك أصحاب الحكمة والعرفان؛ لأننا نرى أنّ شخصية فلسفية كبيرة جداً في هامش لها على أحد كتب صدر المتألِّهين محمد الشيرازي؛ صاحب الأسفار يقترب من إخراج المرأة من الإنسانية، وينصّ على أنّ الله قد خلع عليها لباس الإنسان؛ ليرغب فيها الرجل.

مع ذلك، فإن القول باعتبار التوجه الفلسفي والكلامي أكثر هدوءاً واعتدالاً، لو قارنّاه بالقناعات المتوافرة في الكتب الفقهية، لا يخلو من صحة ولا يبعد عن الصواب كثيراً.

ما أودّ ذكره هنا ليس أكثر من القول: إنّ الاختلافات الكبيرة والتعددية ـ المشار إليها آنفاً ـ تنبع من تنوع المصادر وتعدد النصوص من جهة، واختلاف الأفهام والعقول من جهة ثانية، إلى جانب تكثّر المناهج في فهم النص الشرعي، كما ستتعرض له لاحقاً.

3 ـ ما يجب الانتباه إليه هنا؛ أنّ مجرّد وجود نصوص شرعية ودينية مختلفة ـ حتى في حال وصولها إلى مستوى يصحّ فيه التعبير عنها بالمتناقضات والمتفاوتات ـ لا ينبغي أن يُنشىء مشكلة مستعصية على مستوى الدلالات، إذا تم التعامل معها على ضوء وتحت هَيمنةِ القواعد والمقاصد الكلية، المتعلقة بكل حقل ومجال.

إن المحاولات الاستنتاجية والاستنباطية الرامية إلى تأسيس نظريات إنسانية، بالخصوص حول المرأة وقضاياها، لو جرت بعيدة عن هيمنة الأصول الحاكمة على الفلسفة الدينية العامّة، وبمنأى عن الفهم الشمولي والكلي للنص الديني، يمكن في هذه الحالة، فقط أن نتوقّع توجهات فكرية، وتيارات متناقضة لا تكاد تجتمع حول محور وتتقارب فيما بينها،

حيث يصعب جدّاً أن يتم التقدم بتفسيرات عنها، تتلاءم مع أصول الشريعة ومنظومة القيم الشمولية للدين.

وخلاصة القول في هذه النقطة الأخيرة؛ أنّ غياب عناصر متنوعة في صياغة النظريات الدينية، مثل عنصر وعي التاريخ وسياقاته الخاصة، والخصوصيات المحيطة بموضوع المرأة أو تجاهل الفهم الاجتماعي الشمولي للدين، وإهمال «التوجه المقصدي» إلى الشريعة والدين، كلّ ذلك قد أسّس للتركيز الاجتهادي على القواعد الرجالية، وما هو مألوف لدى الفقيه في الاتكال عليه؛ لأجل الوصول إلى صياغة نهائية لرؤية ما حول المرأة.

أعتقد أن فقدان تواجد منظومة مترابطة ومتنوّعة من هذه العناصر، يُسفر عن تكوّن مفردات فتوائية، أو حلقات مبعثرة من التوجهات والأحكام الشرعية فيما يخصّ المرأة، حقوقاً، وستراً، وتربية، وواجبات وما إلى ذلك، بحيث يجعل من الصعب اعتبارها قابلة لإنشاء فقرة طبيعية وحلقة متصلة بغيرها، من أبعاد وحلقات المنظومة الشرعية المتكاملة، وبناء تصوّر ديني شامل يحكم الأبواب والفصول الدينية كافة، والعمل إلى إيجاد مخرج للنصوص من الرؤى التجزيئية والقراءات المتقطعة والمتشتتة أحياناً.

المرأة في نهج البلاغة: عرض روائي

فيما يخص النصوص المتعلقة بالمرأة وقضاياها في نهج البلاغة، فإنّنا نحاول استعراض بعضها أولاً، ثم السعي إلى ما يمكن توسيعه في هذه المقالة، الموجزة تحليلاً وتعليقاً، ونعمل على إقناع القارئ بأنّ القراءات المجتزءة والانتقائية لا يمكنها التعبير عن عمق وكنه الرؤية الإسلامية تجاه الموضوع، ولا تمثّل إدراك الموقف الشمولي له.

1 ـ ينسب السيّد الرضي في نهج البلاغة إلى الإمام (عليه السلام)

القول: «وإيّاك ومشاورة النساء، فإنّ رأيهنّ إلى أفن وعزمهن إلى وَهن واكفف عليهن بأبصارهن بحجابك إيّاهنّ، فإن شدة الحجاب أبقى عليهن...»[1].

كما يورد الحديث، كل من الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، والمجلسي في بحار الأنوار، وهو منقول في كتاب وسائل الشيعة، مع بعض الاختلاف في هذه المصادر. إضافة إلى أن مضمون هذه الرواية جاء في بعض النصوص الأخرى. كلها تحذّر على ما يبدو من مشاورة النساء، لكن لا نوردها هنا.

لا شكّ أنّ السبب في الحث على ترك مشاورة النساء ـ على ما يظهر من دلالة هذه الروايات ـ عائد إلى ما وصف به رأي المرأة وعزمها من أفن ووهن؛ أي لأنّ المرأة، حسب ما جاء في النص المروي، لا تتسم في رأيها بالكمال والمتانة. والأفن هو النقص والضعف.

2 ـ السبب قد يتضح أكثر، بالنظر إلى بعض ما ورد من أحاديث تصف المرأة بالعجز تارة، وبضعف القوة والنفس والعقل أخرى. وهذا فيما ينقله السيّد الر ضي في النهج نسبة إلى الإمام (عليه السلام) «ولا تهيجوا امرأة بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببنَ أمراءكم، فإنهنّ ضعاف القوى والأنفس والعقول...»[2].

3 ـ لعل الرواية الأكثر جدلاً وإثارة للسؤال والسجال؛ هي التي تضمّنتها الخطبة الثمانون، وهي الأكثر صراحة؛ لوجود أسباب ومبرّرات لوصف النساء بما مرّ من ضعف أو أفن أو نقص:

«معاشر الناس! إن النساء نواقص الإيمان ونواقص الحظوظ

(1) نهج البلاغة، الكتاب 31.
(2) المصدر نفسه، الرسالة 14، من وصيّة له لِعسكره.

ونواقص العقول، فأمّا نقصان إيمانهنّ فقعودهنّ عن الصلاة والصيام في أيام حيضهنّ وأمّا نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة رجل الواحد، وأما نقصان حظوظهنّ فمواريثهنّ على الأنصاف من مواريث الرجال»[1].

إنّ ما يرويه علماء السُنَّة عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، في مصادر حديثية ـ مثل سنن ابن ماجة ـ قريب جداً من هذا النص[2].

وما ورد في كتاب الكافي صريح في اعتبار النقص في العقل والضّعف في الدين: «ما رأيت من ضعيفات الدين وناقصات العقول أسلب لذي لبّ منكن»[3].

تعمّدت في توسيع رقعة النّقل والحديث؛ لزيادة دوافع التوقف عند الدلالة والاجتهاد أكثر منه عند السند؛ ذلك أنّ بعض هذه الأحاديث تعتبر صحيحة على الطريقة المعروفة في تقييم وتثمين الحديث، واعتبار القواعد الرجالية التقليدية هي المعيار للتصحيح والتضعيف.

4 ـ من أغرب ما جاء في هذه النّصوص، ما قد يُفهم منه أمرٌ صريحٌ بترك المعروف، لو كانت المرأة هي الداعية إليه. نجد روايات قد يفهم منها مثل هذا الأمر. غير أنّ النّص المعتمد هنا هو ما ينقله السيّد الرضي أيضاً عن الإمام علي (عليه السلام) في نهج البلاغة: «اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهنّ على حذر ولا تطيعوهنّ في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر»[4].

5 ـ فيما يمكن اعتباره الحديث عن نقصان عقل المرأة، ما يرويه السيد عن الإمام (عليه السلام) في الخطبة (27) في صدد ذمّ رجال تقاعسوا عن واجب الجهاد:

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 106.

(2) صحيح البخاري، كتاب الحيض، من حديث أبي سعيد الخدري.

(3) الكافي، ج5، باب غلبة النّساء.

(4) نهج البلاغة، الخطبة 80.

«يا أشباه الرجال ولا رجال، حلوم الأطفال وعقول ربّات الحجال»[1].

6 ـ مما توهّمه النّاس في ذمّ المرأة أو إضعافها في النصوص الشرعية وما ينقله السيد عنه (عليه السلام) في النهج: «المرأة عقرب حلوى اللَّسْبة»[2].

نسعى في التحليل الآتي، إلى تقديم صورة تخفف ما يمكن أن يطرأ على الإنسان من استغراب، عند قراءة مثل هذه الرواية.

هذه جملة من أحاديث قد انطوى عليها كتاب نهج البلاغة، وهي بالمقارنة مع ما روي في المصادر الحديثية لا تشكّل نسبة ملحوظة، والحديث هنا ليس بوارد الخروج عن الإطار المحدد مسبقاً. كما أنَّ إقحام مواقف تفسيرية متراكمة في التاريخ الإسلامي للعلماء والفقهاء تجاه القضية يزيد من صعوبات التحليل، ويزيد التداخلات والتباينات.

نظرة أولية لما أسلفناه هنا من روايات عن الإمام علي (عليه السلام)، توحي أنّ المرأة في شخصيتها، تُتَّصف بأفنٍ في رأي، ووهنٍ في عزيمة، ونقصٍ في عقل، وعجزٍ في نفس، مما يبرِّر بشكل طبيعي جداً، أن تكتمل الصورة بأمر الرجال؛ بضرورة الابتعاد عن مشاورتها والحثّ على مخالفة رأيها، وإن كان ذلك الرأي مما يصدق عليه لفظ «المعروف»؛ الذي هو من أقدس وأهم المفردات الإسلامية، ذلك أن إنساناً موصوفاً بما قد مرّ من خصال سيئة، وقابلة للإفساد والتدمير المعنوي، من الواضح أنّ تجنبه، والسعي لعدم إشراكه في شيء من تقرير الحياة؛ هو خير وصواب وحكمة.

---

(1) المصدر نفسه، الخطبة 27.

(2) نهج البلاغة، الكلمات القصار، الرقم 61.

هذا ما تركَّز لدى بعض الناس، بل بعض العلماء، مما دفع بهم إلى أحد أمرين: إما القول بِدونيّة المرأة وأنّها إنسان من الدرجة الثانية دون الرَّجل في الجانب الجوهري، وإما الاعتقاد بأنّ مثل هذه الروايات ضعيفة، وغير قابلة للاحتجاج العلمي والإسناد المعرفي، فيجب رفضها كلياً. والقول الأخير هو الأكثر رواجاً واعترافاً به في الأوساط المعاصرة على أقل تقدير، وإن كان عدد لا بأس به من هؤلاء، يعبّر عن إضعاف هذه النصوص بحذرٍ وحيطةٍ، لا يغيّران من واقع الموقف شيئاً كثيراً.

من الواضح أنّنا قادرون على تصور حالات أخرى أيضاً، من مواقف تجاه هذه الروايات، غير أنّ النسبة الغالبة تدخل ضمن هذين الإطارين وأظنّ أنّ القول بأي الأمرين يصعب في ضوء القراءة الشمولية والغائية للنصوص الشرعية، خاصةً في حال انضمام عناصر أخرى، غير نصيَّة، إلى دلالة النصوص الدينية؛ محاولة تجديد الوعي تجاه هذه القضية البالغة في التعقيد والأهمية.

رؤية نقدية لنظرتين حول الروايات:

النظر الكلي والشمولي إلى المرأة، من المنظار القرآني العام، لا يُبقي أدنى تردّد في أنّ التوجهين يعانيان ـ في التدقيق الأولي ـ من مشكلةٍ، يشتركان فيها؛ هي عدم محاولة فهم الدلالة من خلال استفهام هذه الأحاديث ضمن مجموعة متكاملة أخرى، تُعبّر عن الرأي الإسلامي أيضاً. كما أنَّ النقاش حول هذه الروايات وحدها، بعيداً عن كل ما يمكن أن يتكامل فهماً، وإيضاحاً وإكمالاً، وتقييداً، وتخصيصاً، وما إلى ذلك من علاقات أصولية تحكم مفردات منقولة من خطاب الشرع، سيترك انطباعاً ونتائجاً قريبةً من الرأيين الماضيين؛ أي القبول بالمدلول الحرفي، أو الرّفض المطلق، واعتبار النصوص الحاوية للإشكالات المعرفية خارجَ الصحة والحجية العلمية.

ولكنّ الحقيقة؛ هي أنّ الفهم الشامل للدين، المتكون من عناصر متنّوعة غير منحصرة في النصوص، واسعة الحدود وقابلة التعدد والفهم، هو وحده يضمن قراءة من الواقع. ومثل هذا الوعي الشمولي، يساعدنا لنقف على حقيقة الموقف الإسلامي من أي موضوع وقضية، وأيّ محاولة لفهمٍ مبتورٍ من هذه المنظومة، شديد الخطورة، وقليل الإصابة للهدف الحقّيقي والمقصود الواقعي.

وفيما يتعلق بالمرأة، لا يمكن الوصول إلى موقف موضوعي (بالنسبة للدين) إلاّ من خلال اعتبار المعرفة المتعلقة بالإنسان، أو ما يتعلق بالمنقول الشرعي عن المرأة ـ في أقل تقدير ـ هي سابقة لوعي مجموعة من الأحاديث الواردة في أحد مصادر السنّة. إنّ إدراكنا لهذا الأمر، خصوصاً عبر دراسة جيدة وواسعة عن المرأة في القرآن الكريم، وكذلك في أصول الدين ومقاصده وأسسه معرفةً وسلوكاً وعقيدةً، هو أكبر مؤثر في القدرة على معالجة نصوص نهج البلاغة.

من هنا، تجدر الإشارة إلى أنّ الخطاب الإسلامي والشرعي في القرآن الكريم؛ فيما يتعلق بالأوامر والنواهي، أو يتصل بالجانبين الموضوعي والواقعي، متوجهٌ صوب الإنسان مطلقاً. وأن الاستجابة له من قبل الإنسان تتطلب قدراً محدداً من الإنسانية لا يملكه كلّ إنسان. ومن المعلوم الضروري، أنّ اعتبار مثل هذه الروايات المخصّصة ـ حسب المصطلح الفني الأصولي ـ لخطاب القرآن العام غير وارد وغير معقول أصلاً. لأسبابٍ كثيرةٍ جداً لا يمكن تناولها في مقال بهذا الحجم؛ لأنّ الآيات المتعلقة بأفرادٍ أو أجناسٍ دون «الإنسان» ككل، واضحةٌ جداً، وهي آيات تتعلق بالعبادات والمعاملات، أو الأدوار المتنوعة للرجل والمرأة في الحياة الاجتماعية أو الأسرية... أما الحديث عن إمكانية تخصيص الآية الشريفة: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾ بالرجل، وإخراج المرأة مطلقاً من دائرة اشتمال الآية استناداً إلى أحاديث من قبيل ما مرّ،

غير مقبول بداهة. ولا أعتقد أنّنا في حاجة إلى إثبات ما هو واضح جداً. ولعل السبب في التأكيدات القرآنية الكبيرة في التسوية بين الذكر والأنثى، عائد إلى وجود بقايا من النظرة الجاهلية تجاه المرأة، رغم كون مخاطبة القرآن هي للإنسان، والناس، والذين آمنوا، وما شابَهها من مفردات عامة مؤدية للمفهوم، لولا تلك الدوائر المتحجرة من الرؤية الموروثة لدى معاصري الوحي، حيث لزم أمر الإصلاح الجذري صياغة مثل التأكيدات هي من قبيل «من ذكر أو أنثى» هذا التأكيد قد تكرر كثيراً؛ ليكون دلالةً قويةً على نفي وجود أي اختلاف في أهلية الإنسان مطلقاً؛ في العقل والاستيعاب؛ لأجل الاستجابة المطلقة والكاملة لأمر الله وشريعته.

وأما الخصوصية الموجودة للرجل، أو ما يعبِّر عنه القرآن الكريم «يفضل بعضهم على بعض» ووجود تميّز لكلٍ على الآخر، فإنّها لا تبلغ فتوى «اعتبار المرأة أقل إيماناً أو عقلاً»، مثلاً، ليس لأنّنا نستثقل ذلك، وإنما لأنّ الآيات الصريحة تمنع مثل هذا التصور.

ما كان يحظى بأهمية قصوى ـ هنا ـ ضرورة التأكيد على أنّ فَهم المراد الحقيقي للحديث ـ في حال ثبوته وصحته وقابليته؛ ليكون على طريق صناعة الحديث ـ ينعقد بعد عرض الفروع المعرفية على الأصول والأسس، خاصةً الوحي والنصوص غير القابلة للخدش نصّاً ودلالةً وسنداً.

من هنا، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سيظلان ثابتين في جوهرهما، وأيّ حديث عن إمكانية دلالة ما مرّ من أحاديث؛ من أنّ المعروف لو انطلق أو طلب من قبل المرأة فإن الرجل في وسعه أن يرفض، بل الرفض هذا مطلوب منه فعل ذلك، فإن فهماً كهذا يناقض القرآن الكريم طبعاً.

والحل في هذه الحالة، هو تخفيف الجزمية في دلالة ألفاظ الحديث، ومعرفة الوجوه المتكثرة التي تتحملها كلمة «المعروف» مثلاً، حيث إنّ الأمر بالمعروف واجبٌ شرعي دون تدخل «الآمر بالمعروف» في امتثال الإنسان له. فمجرد ثبوت المعروف، يوجب على العارف به، والمأمور به أن يطيع ذلك. أمّا المعروف المطلوب مخالفته، أو عدم إطاعته، في كلام الإمام علي (عليه السلام) ـ في حال تأكد النقل ـ فإنه خارج عن نطاق المعروف الواجب امتثاله قطعاً، خاصة لو نظرنا إلى بعض ما روي عن الإمام علي (عليه السلام) فيما يتعلق بالمشاورة، حيث إن الروايات المذكورة قد حثّت على تركها إذا كانت للنساء، فإنّ المسألة متداخلة جداً مع موضوع مجموعة أخرى من الأحاديث والقواعد والمقاصد العامّة الدينيّة. لا بد أن ننظر إلى المجموعتين بوصفهما منظومتين غير منفصلتين، أي ما يدل على منع مشاورة النساء، وما يدل على ضعف النساء العقلي، حيث إنّ الحديث عن إشكالية «العقل» لدى النساء تتقدم على الحديث عن مشاورتها أو عدمها.

حظ المرأة من القدرات العقلية

إنّ موضوع «العقل» والإمكانيات المرتبطة به لدى المرأة، أمر واسع الحدود. ومن المعلوم صعوبة المرور السردي على كل قضاياه وأطرافه في مثل هذه الفرصة المحدودة؛ لذا نتطرق إلى بعض جوانبه قدر المستطاع، ضمن ذكر عدة نقاط، تساعد على لحظ اعتبارات متنوعة في فهم دلالات الأحاديث، القائلة بمثل هذا المفهوم، وهذا بعد التأكيد المتكرر، أنّنا نترك احتمال عدم صحة الحديث إلى مرحلة أخيرة؛ باعتبار أنّ التسرع برفض الحديث، وإلصاق الجعل والاختلاق به أمرٌ يتسم بالخطورة، خاصةً قبل استنفاد الطاقات المعرفية وإمكاناتها، في افتراض مداليل أخرى غير ظاهرة من الحديث. وما أسهل أن يقال: إنّ كتاب نهج البلاغة؛ مرسل، غير مسند، فلا يصح الاستناد به في مثل هذه

الموارد! والحقيقة أن الإسراف في مثل هذه الخطورة ـ إضافة إلى أنها ليست صحيحة ـ لا تخدم مشروع تنمية طاقات قراءة النص، وفهمه، في ضوء تعقيدات عملية التعامل مع النصوص الدينية، وهذا ما يجعلني أؤجِّل النقاش السندي حول الروايات من هذا القبيل.

1 ـ علاقة هذه النصوص الواردة بأمور واقعية موضوعية، وفهم النص في ضوء البيئة الظرف أو السياق الزمني له، مما يساعد على ربط مدلول مثل هذه الأحاديث بهذه العناصر، حيث ينتهي الأمر إلى تخصيص المصاديق المرتبطة بتلك الظروف، والسياقات المستنزلة من هذه النصوص. وأمر كهذا يقطع الطريق أمام وصف المرأة كنوع بشري، بمثل هذه الصفة وما شابهها، فتنحصر الدلالة؛ لتصدق على ظرف وحالة خاصَّين ـ كما ندرس أنّ عمدة الحديث الوارد في نهج البلاغة في هذا الخصوص قد صدر في مناخ تاريخي خاص، حيث تقود امرأة عملية حربية عسكرية في مواجهة الإمام علي (عليه السلام) ـ فهو في مثل هذه الأحاديث، يريد أن يتحدث عن تقييم علاقة الرجل والمرأة وإمكانيتهما في مواجهة حالات حربية كهذه. وإنّ أي محاولة تأطير فهم أوسع للمدلول؛ تتضارب مع القواعد الكلية، فلا بد من فهم الدوائر المحدودة في ظلها، وتحت سيطرتها القانونية؛ أي خلوّ النص المرجعي من أي أمر يتقارب مع القول بِنُقصان عقل المرأة؛ بمعنى عدم امتلاكها القدرة على تشخيص الحق والباطل، أو الخطأ والصواب في مرحلة النظر والرؤية، دون السلوك والاختبار طبعاً.

2 ـ الواقع التاريخي في ضوء قراءة تاريخية للتجارب الموجودة في القرآن الكريم، أو النصوص الشرعية الأخرى، كذلك المتعلقة بالتاريخ المعاصر لهذه النصوص، إلى جانب الرؤية الموضوعية للمرأة، جميعها لا تؤيد اعتبار أنّ المرأة أقل حظّاً من الرجل في امتلاك العقل، حيث أن شخصيات تاريخية من النساء استطعن إثبات غير ذلك. من الواضح أنّ

وجود الشهادة التاريخية على أنّ الظروف مؤاتية ومناسبة لها تثبت غير الذي تكرّس، إلى جانب توافر نماذج نسائية، هنّ قمة في العقل والتعقل أكثر من كل الرجال في بيئتهنّ، وهذا أقوى دليل فلسفي، على امتناع وصف المرأة كجنس كلي بهذه الخصوصية؛ لوجود حالات نقص، تمنع إمكانية إصدار الحكم كلياً. إذاً، في حال صحة المقدمات الأخرى، فإن الدلالة غير صادقة في حق كل النساء. والمسألة تبقى منحصرة على أفراد من النساء، ليس باعتبارهنّ نساء، ولكن باعتبارهنّ موصوفات أحياناً بأوصاف خاصة، ما سأطرحه في الملاحظة التالية:

3 ـ نقصان العقل، في حال ثبوته، يطرأ على المرأة كجنس من الإنسان له خصوصياته العاطفية والإحساسية؛ حسب تعبير السيد الطباطبائي في معرض حديثه عن هذا الموضوع وفي تفسير الآيات 228 إلى 243 من سورة البقرة[1].

لا شك، أنّ مثل هذا التقلب والاهتزاز قد يحصل بفعل وجود مُسبِّبات وعلل خاصة من شأنها عرقلة عمليات الإدراك، أو الخضوع له، والنزول عنده. والمسألة لا تتعلق بالمرأة، إنّما تتصل بما تتصف به في حالات كثيرة، تتجاوز ما يصاب به الرجل من حالات الهيجان والثوران في العاطفة الإنسانية المقدّسة. والأمر القابل للتبني، ليس أكثر من قبول؛ أنّ أكثر النساء (وليس كل النساء) في أكثر الحالات (وليس كل الحالات) يقعن تحت تأثير العاطفة الشديدة والإحساس القوي وضغطهما، أشدّ من أكثر الرجال؛ لأنّ بعض النساء قد لا يتأثرن بهذا المستوى، وبعض الرجال، من جهة أخرى قد يتأثرون بمشهد عاطفي فيسقطون عنده، ويصبحون غير قادرين على أي انطلاق عقلي... وهذه

(1) الميزان في تفسير القرآن، الجزء 2، ص248.

الاستثناءات كافية؛ لِتدّل على أنّ الحكم، وإن كان غالبياً، لكنّه لا علاقة بينه وبين النساء كجنس أو الرجال كجنس، إنّما العلاقة بين الإحساس والعاطفة اللذين إذا اشتدا في الإنسان مطلقاً عَرقلا العملية العقلية في تلك اللحظات والحالات فحسب.

الجرائم الكبيرة التي يرتكبها الرجال في حالات كثيرة، منها ما يقع لِنقص عقلٍ فاعليها في لحظة الارتكاب كسبب أساسي، فمن الطبيعي أن يتأثر الإنسان بعواطفه، فيتعثر في قراره، ولا أظنّ أنّنا في حاجة إلى إثبات وجود علاقة بين التصرف اللاعقلاني والشّاذ، وبين تلاطم الوضعية العاطفية وتحرك العاطفة النفسية سلباً أو إيجاباً.

نجد نصوصاً دينية مهمة في ذلك، تستحق دراسات نفسية حولها، ولعل الحديث المعروف حول المحبة الإلهية في العبد (أو بدرجة خفيفة الحب المادي والجسدي) التي قيل فيها: «المحبة نار تحرق ما سوى المحبوب»

حسب تعبير مؤلف «جامع السعادات»؛ الشيخ ملاّ مهدي النراقي، وبعض ما يتعلق بحالات الصوفية والعرفان، الذين يصلون في بعض الأوقات إلى درجة يصعب وصف ما يصدر عنهم بالعقلانية أو العقلية. يجب اعتبار مثل هذه الحالات ناتجة عن مؤثر العشق والحب... لعل مثل هذه الحالات هي نفسها لدى المرأة في أحيان كثيرة، حيث إنّ المشاهد العاطفية توصلها إلى حالة، يصعب عندها التحكم بالنفس والسيطرة على القرار العاقل، أشدّ من الرجل. وهذا أمر طبيعي، ولا يوصف بالسيئ والعيب، بقدر ما هو يوصف بالحسن والضرورة؛ لتكامل عناصر الحياة.

أمّا النقطة الأساس هنا؛ هي إثبات أنّ المسألة غير مرتبطة بالمرأة؛ لأنّها امرأة، إنّما ترتبط بشدّة العاطفة والإحساس لديها، مما يؤخرها عن

الرجل في لحظة حرجة وصعبة تنطوي على مشاهد عاطفية كبيرة، قد تسبّب تجريح عاطفي للمرأة وخدشها، ممّا يجعل الرجل أكثر صلاحية في فوضى هذه الحالات الصعبة والمقتضية للخشونة، والمصابرة، والمواجهة، والعنف، وسيطرة القدرة، وممارسة التدمير، والاقتحام.

جاء في حديث عن الإمام علي (عليه السلام): «إعجاب المرء بنفسه دليل على ضعف عقله»[1].

وفي حديث آخر: «لا عقل مع شهوة»[2].

فالنتيجة؛ أنّ شهوة الرجل وإعجابه بنفسه يسلبان إمكانية التعقل لديه والتأمل، وأخذ القرار الصائب تماماً، كما أنّ العاطفة الشديدة، والطبيعة الإحساسية في المرأة (رغم قداسة هذه الصفات، ووجود أسرار عظيمة فيها) تقلل من إمكانية أخذ القرار العاقل، المتناغم مع المعادلات والمفاهيم المادية للمصلحة والعقل الضرورية؛ حفاظاً على نظام الحياة..

أكثر هذه النصوص، وإن كانت محل سوء فهم كبير، من قِبل بعض من تصدّى؛ لفهم النص الشرعي، أدى إلى استنتاجات غير دقيقة حول الرؤية الإسلامية عن المرأة، غير أنّها جاءت؛ لصيانة المرأة من تعرضها إلى الخطر، وحمايتها من فقد الحماية والتعرض إلى الإعتداء على شخصيتها، وليست للقول بأنها دون الرجل في عقله. لعل أمر الإمام علي (عليه السلام) بعدم التعرض للنساء في قوله:

«ولا تهيجوا امرأة وإن شتمْنَ أعراضكم وسبّبْنَ أمراءكم، فإنهنّ ضعاف القوى والأنفس والعقول».

---

(1) الكافي، ج1، ص27، الحديث 31.

(2) الحكيمي، محمد رضا، «الحياة»، ج1، ص180.

وكأن الإمام (عليه السلام)، بالإضافة إلى حزنه بسبب جرّ المرأة إلى الحرب وتعريضها إلى ما لم تخلق له في أصل خلقها، يريد أن ينبّه الخائضين في الحرب من أنصاره، إلى أنّها كائن لطيف ورقيق، وسريع الانكسار، وغير قادر على تحمّل القساوة والشدة، وأنّها محمية ومصونة بالرجل، وأنّ سلوكها غير السوي تحت ضغط العاطفة والإحساس، لا يحولها إلى القوي في هذه العناصر الثلاثة.

في حال صحة نسبة مثل هذا الحديث إليه (عليه السلام) فأين هو من الدلالة على أنّ المرأة ناقصة العقل، كما يعبّر عنه بشكل غير متناغم مع مناخ شخصية المرأة أو مناخ صدور الحديث؟

إنّ النص الشرعي الصادر بالأساس لأجل حمايتها ودعمها وصيانتها من أخطار وإنهيارات، لا يتحمل سوء فهم هنا أو هناك في آراء الإفراط والتفريط.

في مثل هذه اللحظة يُعرف السبب، في وجود نصوص تحثّ على عدم مشاورة النساء في رأيهنّ؛ وهي ـ دون شك ـ لا تمثل تخصيص الرجل بالأمر الشرعي في آيات القرآن الكريم والسنّة الشريفة بالمشاورة، والمشاركة في عقول الناس، ممّا يعني ـ بكل يقين ـ أنّ ما جاء في هذا الصدد، يرمي إلى تجنيب الرأي الصائب من التأثر بالحالات العاطفية القوية، القابضة على كيان المرأة وشخصيتها، فيمتنع أن يكون السبب فيها أن المرأة كائن إنساني ناقص في عقله، لا يجب مشاورته!.

والإمام (عليه السلام) نفسه يقول: «حق على العاقل أن يضيف إلى رأيه رأي العقلاء»[1].

---

(1) غرر الحكم، ص55، الحديث 496.

والأكثر صراحة منه؛ هو ما نقل عنه أيضاً (عليه السلام): «إياك ومشاورة النساء إلاّ من جُرِّبت بكمال عقل»[1].

لا أشك، في أنّ هذه الأحاديث، إذا صحّت فإنها تشير إلى حالات خاصة تطرأ على المرأة كثيراَ، لكنّها غير داخلة في الجوهر، ولا تدل على دونية المرأة في الحالة العادية في قدرة التعقل.

إنّ اعتبار المرأة بشكل دائم وفي كل الحالات، أقل كفاءةً وعقلاً في صياغة وصناعة القرار الصائب، أو محاولة تقسيم العقل، إلى ما يُعبد به الرحمن وتكتسب به الجنان، وإلى العقل المادي الاجتماعي، ومن ثمّ اعتبار المرأة هي أضعف عقلاً من الرجل في العقل الماديّ دوماً، يُجانب الواقع ولا يتلائم مع الروح السائدة علة لموقعية الإنسان الرجل والمرأة؛ في مجمل أطراف عناصر الرؤية والنظرية الشرعيتين.

أكثر الرجال في تأمين العيش والحماية والمواجهة، أشدّ أهلية وتلاؤماً من أكثر النساء، وهنّ أكثر إطاعة للحبّ والعاطفة والعشق باتجاه الخير، وأشدّ انسجاماً في طباعهنّ مع تحمّل الشدائد والصعاب في سبيل بلورة الجمال الإلهي، وتجسيد قدرٍ منه على الأرض؛ لتكون بذلك مرآةً؛ لعِكس صور معبِّرة، عن الرحمة، والحب، والوفاء، وغيرها من القيم الجمالية، وبثّها وتكريسها، وتأمين عروج المجتمع إلى الخير المحض والسعادة الدائمة. هنّ أكثر تفوقاً في ذلك من الرجال. لعلّ قول الإمام (عليه السلام) في نهج البلاغة يشير إلى طبيعة هذا الدور بقول: «فالمرأة ريحانة وليست بقهرمانة»[2].

---

(1) بحار الأنوار، ج103، ص253.

(2) نهج البلاغة، الرسالة 31.

الفصل الثاني

الحركة النّسوية تحت النّقد الإسلامي

1. الإسلام في مواجهة النّسوية. . تقابل في الرؤية والأهداف
2. الحركة النّسوية الإسلامية. . حقائق وتحدّيات
3. ظاهرة العصبوية النّسوية. . رؤية نقدية
4. المرأة والحداثة. . من الاضطهاد إلى الاستلاب

الإسلام في مواجهة النّسوية
تقابل في الرؤيـة والأهداف

محمد لغنهاوزن(*)

تمهيد

تُعرَّف النِّسوية غالباً بأنَّها نهضة تهدف إلى إعطاء المرأة حقوقاً مساوية بالكامل لحقوق الرَّجل. والأمر الأكثر إثارة للانتباه في النِّسوية هو تجاوز هذه الحركة ما هو أكثر من التَّساوي بين الجنسين أمام القانون وسعيهما إلى تحقيق ذلك، إذ تهدف النِّسوية إلى إزالة كل الفوارق بين الجنسين على مستوى الأدوار الاجتماعية المبنيَّة على التفاوت الجنسي بينهما، وهذا ما يميِّز النِّسوية من غيرها من الحركات المشابهة.

تهدف هذه المقالة إلى إبداء وجهة نظر خاصَّة في المسائل الفلسفية والكلامية المرتبطة بالإسلام، وذلك مقدِّمةً ومدخلاً للموضوع. ثمَّ تعالج التصوُّرات الكلية للفلسفة النِّسوية بالمقارنة مع الفلسفة الإسلامية، لتبيِّن التقابل بين النظريتين وعدم إمكان التوفيق بينهما. وأخيراً، سوف يشير كاتب المقالة إلى النهضة النِّسائية الإسلامية.

الكلمات المفاتيح: الإسلام ـ النِّسوية ـ الجنس ـ الإلهيَّات النِّسوية الاشتراكية ـ المساواة

(*) حائز على دكتوراه الفلسفة وأستاذ في جامعة الإمام الخميني في إيران.

مقدِّمة

أدَّت النِّسوية في النِّصف الثاني من القرن العشرين إلى تغييرات أساسية في الفكر الغربي، وهذا التأثير لم يكن لغيرها من الحركات الاجتماعية على الآداب والعادات والتقاليد الاجتماعية. تمَّ النَّظر، في هذه النَّهضة (النِّسوية)، إلى الثورة الجنسيَّة والحرِّية، بوصفهما ثورة على القيود الاجتماعية. وقد أدَّت هذه النهضة إلى تشجيع المطالبة بحرية المثالية الجنسية وقوننة أوضاع المثليِّين المدنية والاجتماعية. وكان من نتائج ذلك التخفيف من قيود الرَّقابة على المطبوعات وزيادة نشر ما كان يعدُّ نشره مستهجناً قبل ذلك.

وفي الحديث عن الآثار المترتِّبة على هذه الحركة، يمكن الإشارة إلى تفكيك الأسرة بمعناها التقليدي وزيادة معدَّلات الطلاق، وارتفاع نسبة المواليد بطريقة غير مشروعة، فوصلت، في البلاد الأسكندنافية إلى نصف عدد الولادات، وفي أمريكا إلى الثلث.

وقد تمَّ كسر كثير من القيود والقواعد التي كانت تتحكم بالسلوك الجنسي بصورة متسارعة ومدهشة، ولم تقتصر «الثورة الجنسية» على إلغاء الرقابة (سانسور)؛ وإنَّما تعدَّتها، فأوصي أصحاب الفنادق بعدم التدخُّل في «الأمور الشخصية» للنزلاء، بعد أن كانوا ممنوعين من استضافة غير الأزواج في غرفة واحدة. وواجهت المحاكم مسائل وقضايا ترتبط بالزواج أو شبه الزواج، في أمور تتعلَّق بقواعد الملكية لهذا النوع من الأشخاص المرتبطين بعضهم ببعض، ما أدَّى إلى نتائج سيِّئة على الأسرة، طبيعةً ومفهوماً[1].

---

(1) W.V. Quine Quiddities, (Cambridge: Harvard University press, 1987), PP. 207 - 208.

وفي ظلِّ هذه الأجواء، ازداد حضور النِّساء في أماكن العمل وميادين السياسة والجامعات، ما جعل النِّسويين يجدون بسهولة من يستمع إلى خطابهم الصريح. ولم تكن التحوُّلات المذكورة أعلاه صنيعة حركة النِّسويين وحدها، بل كان للشباب الناقم على المؤسسات الاجتماعية القديمة وتأييد الفكر اليساري أثر عظيم في إيجاد هذه التحوُّلات. وفي تقديري أن النِّسوية تهدف، في ما تهدف إليه، من خلال رفض ربط الدور الاجتماعي بالذكورة والأنوثة، إلى تدمير كيان الأسرة وإشاعة المثلية وغيرها من العلاقات الجنسية غير المشروعة.

ولم تنجُ اللُّغة وطرائق التَّعبير الأدبي من سطوة النِّسوية؛ إذْ نجح التيَّار النِّسوي في إنشاء لغة لا تمييز على أساس الجنس فيها، أي لغة غير جنسية (Non Sexist Language)، وأدَّى ذلك إلى زيادة استخدام ضمير المؤنث بشكل ملفت، في المسرحيات والإعلانات التِّجاريَّة كإعلانات التوظيف في المؤسسات الحكومية وغيرها، وكان ذلك من أبرز الأبواب التي نفذت منها النِّسوية إلى الأذهان.

وعملت النِّسوية على الترويج لمبادئها خارج العالم الغربي، مستفيدة من القدرات المتاحة لها، وفي سبيل الوصول إلى هذا الهدف عملت على إضعاف الثقافات المحليَّة للبلدان المستهدفة بدعايتها. ولم يكن الأمر سهلاً، فقد قاومت هذه الثقافات، ومن بينها الثقافة الإسلامية، وما زالت تقاوم. ولذلك نجد لزاماً علينا، في هذه المقالة، الإشارة، رغبة منا في الوضوح ورفع الإبهام، إلى الحديث عن الحركة النسوية وانقسامها وتاريخها وأهدافها وماهيَّتها، وقبل ذلك لا بد من الحديث عن التصوُّر الإسلامي لدور المرأة، لنخلص من ذلك كلِّه إلى المقارنة بين الإسلام والنِّسوية لإثبات عدم التلاقي بين الفكرين.

النِّسوية، لمحة تاريخية موجزة

أ ـ التَّمايز بين النِّسوية وغيرها من الحركات النِّسائية.

منذ أن ارتكب الإنسان الخطيئة الأولى، والمرأة واقعة تحت ضغط أمواج من الظلم، وهي ما زالت تعمل من أجل التخلُّص من نيره. ويمكن تسمية كل تحرك يهدف إلى رفع الظلم اللاَّحق بالمرأة عبر التاريخ بـ «نهضة النساء». وبهذا المعنى، يمكن عدُّ الإسلام محاولة من المحاولات الهادفة إلى تحقيق ذلك الأمر المهم، من خلال الأوامر والنَّواهي التي أقرَّتها الشريعة الإسلامية لرفع الظلم عن المرأة. ولا يخفى أنَّ المرأة الغربية لا تنظر إلى الإسلام بهذه النظرة؛ ذلك أنَّ النظرة الغربية تقصر وصف «نهضة المرأة» على المحاولات الغربية الهادفة إلى تطوير وضع المرأة في المجتمع الغربي.

إنَّ الثورة الصناعية التي شهدها الغرب، في القرن التاسع عشر، وارتفاع معدلات الهجرة من الريف باتجاه المدن، حوَّل المرأة إلى قوَّة عاملة خارج إطار الأسرة، بينما كانت في الريف تعمل داخلها، وتشارك سائر أعضاء الأسرة في الكسب وتحصيل لقمة العيش. في ذلك العهد، كانت المرأة محرومة من أي نشاط سياسي، ومما تجدر الإشارة إليه أن حقوق الإنسان التي دعت إليها الثورة الفرنسية هي حقوق الرجل وحده، والتحوُّل الأساس الذي حصل، على أثر ذلك، في عصر الأنوار هو توق المرأة إلى الخلاص من استعباد الرجل والاستقلال عنه، وأخذ فرص مساوية لفرص الرجل في السياسة والعمل والاقتصاد والتعليم.

تعرَّف النِّسوية غالباً بأنها حركة تهدف إلى إعطاء المرأة حقوقاً مساوية لحقوق الرجل. والأمر الأكثر إثارة للانتباه في النِّسوية هو تجاوز هذه الحركة مسألة المساواة، وسعيها إلى ما هو أكثر منها أمام القانون؛ أي إلى إلغاء كل الفوارق بين الجنسين على مستوى الأدوار الاجتماعية

المبنية على الاختلاف في الجنس بينهما. وهذا ما يميِّز النِّسوية من غيرها من التيارات والحركات النِّسائية[1]. ومع ذلك، فإن الحركة النِّسوية تشمل مِمَّن تشمل، عدداً كبيراً من الكتَّاب والناشطين المختلفين في كثير من المسائل الفلسفية والسياسية والأخلاقية، ولا يجمعهم سوى شعار إزالة الفروقات المبنيَّة على الجنس. وبناءً عليه، فربما يمكن اعتبار النِّسوية فرعاً من الحركة المطالبة بحقوق المرأة؛ وذلك رغم وجود شيء من الغموض عند بعض الكتَّاب في استخدامهم لهذا المصطلح (Feminism).

وسوف نركِّز، في ما يأتي من هذه المقالة، على النِّسوية في بُعديها السياسي والكلامي (الإلهيات) رغم وجود أبعاد أخرى تستحق الاهتمام، مثل: البُعد النفسي، القانوني، والنقدي والأدبي.

ب ـ النِّسوية والاشتراكية

ربَّما يكون تشارلز فورييه (Charles Fourier 1772 - 1837) أوَّل من استخدم مصطلح «النِّسوية» (Feminism).

وتبنَّى أتباع هنري دوسان سيمون فكرة أصالة الخنثى Androgyny principle، وبناءً على هذا الأصل، آمنوا بأنَّ الوجود الإنساني انطلق من كائن يحمل خصائص الأنوثة والذكورة. ورفض النِّسويون الاشتراكيون تقسيم العمل على أساس الجنس، ودعوا إلى تقاسم مراكز العمل مناصفة بين الرجال والنساء.

وبعد تغلُّب الماركسية على غيرها من الاتجاهات الاشتراكية، تعاملت مع النِّسوية، فقد طرح أنغلز تصوُّراته عن الموضوع، في كتابه

---

(1) وقد عرّف معجم دودن Duden الألماني النِّسوية بأنها: تيار في داخل الحركة النسائية يسعى إلى تطوير فهم جديد للمرأة، وهدم الفوارق التقليدية في الدور الاجتماعي لكلٍّ من الجنسين.

«أصل العائلة» عام 1844م. ودعا في كتابه هذا إلى نبذ فكرة العائلة، وإلى شيوعية الجنس والأطفال لكي تبقى السلطة للفرد.

وبالرغم من فقدان الاشتراكية لكثير من بريقها في الآونة الأخيرة، فإنَّ الفكر الاشتراكي ما زال له من يؤيِّده ويدعو إليه في الجامعات حتى الأميركية منها. ويلاحظ المتتبِّع للفكر اليساري ميلاً منه نحو النِّسوية، وتأييداً لها، كما يلاحظ وجود آثار ماركسية في معظم الكتابات النِّسوية.

وربما يكون الدرس الأكثر أهمية الذي استفاده النسوييون من الماركسية هو استخدام أسلوبها في الجدل، وقد نفَذَت النِّسوية إلى عقول الكثيرين، وتحوَّلت إلى ما يشبه الإيديولوجيا؛ إذ إنَّك تجد أن بعض المراجع المحترمة من الناحية العلمية لا تقتصر في حديثها عن النِّسوية على التوصيف، بل تدعو إلى رفض كل تمييز جنسي بين الرجل والمرأة. وعلى أيِّ حال، تبدو هذه النزعة الأيديولوجية بوضوح في كثير من الكتابات النِّسوية، ومن ذلك أنهم يسوِّغون أفكارهم بوساطة مفاهيم ماركسية كصراع الطبقات وغيرها من المفاهيم المشابهة.

ج ـ الفلسفة النِّسوية

ربما يمكن القول، من دون أي تردُّد: إنَّ سيمون دوبوفوار (1908-1986) أشهر فلاسفة النِّسوية على الإطلاق. فقد نشرت، عام 1949، كتاب «الجنس الثاني»، وحلَّلت فيه العلاقة بين المرأة والرَّجل على أسس وجودية ـ ماركسية. وبما أن الوجودية تؤكد على قضية حرية اختيار الإنسان لماهيَّته، تدَّعي دوبوفوار أنَّ الإنسان يختار جنسه بإرادته أيضاً، وتؤمن بأن علم الحياة يستخف بنا معشر البشر، حيث إنَّه حرر الإنسان الذكر من قيود توليد المثل بينما لم يعط هذه الحرية للمرأة؛ ولذلك فإنَّها تعتقد بأنَّ الأنوثة تمثِّل سدّاً في وجه التحوُّل إلى إنسان حقيقي.

وقد انتقد النِّسويّون المتأخِّرون دوبوفوار لتحقيرها جَسَد المرأة،

ورأوا أنَّها تريد «ترجيلها» رغم اعترافهم بأن ما طرحته دوبوفوار من أفكار كان له أثره المهم على الكتابات النِّسوية اللاحقة، مثل: تمييزها بين الجنس والجنوسة (Sex - Gender).

وقد استفاد النِّسويون المتأخِّرون من أفكار ميشيل فوكو وجاك دريدا لتحليل كثير من الموضوعات المرتبطة بالمرأة، كعلم نفس المرأة والظلم السياسي اللاحق بها وما شابه ذلك، ومن أبرز ما استخدموه من طرائق هو طرائق هذين العلمين: الجينالوجيا (Genalogy) من فوكو والتفكيك (Deconstruction) من دريدا. بينما نجد أن سيمون دوبوفوار انطلقت من فلسفة سارتر الوجودية.

وعلى أيِّ حال، لم يقتصر تعاطي النِّسويين مع الفلسفة على الاستفادة منها فحسب، بل كان لهم مواقف وآراء في كثير من القضايا الفلسفية، ولذلك نجد كثيراً من القراءات النِّسوية لموضوعات كثيرة من قبيل: القراءة النِّسوية لتاريخ الفلسفة، فلسفة العلم النِّسوية، نظرية المعرفة النِّسوية، الفلسفة السياسية النِّسوية، الأخلاق النِّسوية، وحتى الأنطولوجيا النِّسوية. ويشار، في هذا المجال، إلى تأسيس الرابطة الفلسفية النِّسائية عام 1972 ونشرها لمجلة «هيباتنا» تيمُّناً بإحدى الفيلسوفات اليونانيات.

وقد وضع النِّسويون نصب عيونهم هدفين من دراستهم لتاريخ الفلسفة: الأوَّل منهما السعي إلى كشف التوجُّه الذكوري، أو الاتجاه المعادي في تاريخ الفلسفة، بدءاً من أفلاطون وأرسطو، وصولاً إلى جان رالز. وكان لديكارت السهم الأوفى من النقد في هذا المجال[1].

والهدف الثاني هو تظهير دور المرأة في العمل الفلسفي، وكان من

(1) See: A.NYE, Philosophy and Femenism: At the Border, (New York, 1995).

نتائج السعي إلى تحقيق هذا الهدف نشر كتاب في ثلاثة مجلَّدات بعنوان: «تاريخ النساء» لـ «ماري إلن وليث»[1].

أما الاتجاه النِّسوي في فلسفة العلم وعلم المعرفة، فقد كان يهدف إلى إبطال دعوى حيادية العلم تجاه الجنوسة وإبراز الخلفية الجنوسية في كثير من مؤلَّفات العلماء وآثارهم. وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه إثبات أن النظر إلى العالم بنظرة أنثوية من شأنه أن يعطينا نتائج علمية مختلفة عن النتائج التي تعطيها النظرة الذكورية.

وفي فلسفة الأخلاق، يهتم النِّسويون بالبُعد السياسي من المسألة، وبعبارة أخرى: ينظرون إلى السلطة أكثر من نظرتهم إلى الحسن والقبح الأخلاقيَّين، وغالباً ما يوجِّهون نقدهم للأخلاق التقليدية؛ لأنهم يرون أنها أنتجت سلطة الرجل على المرأة، أو سوَّغتها. ومن ذلك دعوة آليسون جاغر (Alison Jagger) إلى ضرورة أن تقترح فلسفة الأخلاق برنامجاً لتخليص المرأة من سيطرة الرجل[2].

ولقد طرحت السحاقيات النِّسويات فلسفة الأخلاق النِّسوية على ضوء هذه القضية، وهي: إنَّ المرأة لا يمكن أن تؤسِّس لعلاقة مع الرجل، من دون أن تقع تحت سلطته وفي قبضته، ولذلك فإنَّ الهدف الأساس والأسمى هو بناء فلسفة الأخلاق على أساس البحث عن الحرية ومعرفة الهوية الذاتية للإنسان، وليس على أساس الفضيلة، وأيضاً على قاعدة الاختيار وليس على قاعدة الواجب والتكليف[3].

---

(1) Marry Ellen Waith, A history of Women Philosophers, 3 Vois, (Dordecht, 1987 - 1991).

(2) Allison Jagger, «Feminist Ethics», in: L'Becker and C. Becher, eds, The Encyclopedia of Ethics, (New York, Garland, 1992).

(3) Sarch Lucia Hoagland, Lesbian Ethics.

ورغم عدم كون كل النِّسويين مثليين إلا أنَّ المثلية كانت بمثابة مؤشِّر بارز على رفض الدور التقليدي لكل من المرأة والرجل.

ووجَّه النِّسويون انتقاداتهم لكل من يؤمن بوجود أخلاق خاصة بالرِّجال وأخرى بالنِّساء. وممَّن نالتهم سهام النقد عالمة نفس الأخلاق المعروفة كارول جيلجين (Carol Gilligan) التي رأت أنَّ طريقة الاعتناء والمتابعة تكون أكثر انسجاماً مع التنمية الأخلاقية للبنات، وأستاذها لورانس كوهلبرغ الذي اعتمد هذه الطريقة لشرح كيفية التطور الأخلاقي للبنين وإيضاحها[1].

ورأى النِّسويون أن التمسك بهذه الطريقة يكرِّس النظرية التقليدية القائلة بوجود فرق بين الرجل والمرأة. ومن هنا رفضت النِّسوية أي تصوُّر يميِّز بين الرجل والمرأة في فلسفة الأخلاق، لأنَّ دعوة المرأة إلى أن تضع الأمومة في أولوياتها سوف يجهض كل محاولة للتخلُّص من عقلية المجتمع البطركي الذكورية. ومن هنا يمكن القول: إنَّ الرسالة الأخلاقية للنِّسوية تختصر في إعادة النظر في التاريخ الفكري للإنسانية لنقد كل توجُّه ذكوري فيه، وكل توجُّه يعطي للمرأة خصوصيَّات تختلف عن خصوصيَّات الرَّجل ومحاربتها.

د ـ النَّظرية السِّياسية للنِّسوية

بدا أن النَّظرية السياسية للنِّسوية تلتقي مع الماركسية؛ إذ يرى ماركس وأنغلز أنَّ النظام الطَّبقي هو أصل كل المظالم الاجتماعية، وليس النظام العائلي سوى انعكاس له.

لكن التمعُّن في الوقائع يفيد أنَّ بعض النِّسويين تبنُّوا الموقف

(1) Carol Gilligan, in a different voice: Psychological the oryand Woman's development, (Cambridge: Havard University press, 1982).

الماركسي من العائلة بحرفيته، وأنَّ بعضاً آخر منهم رأوا أنَّ النظام العائلي هو الأساس والمنطلق للنظام الرأسمالي وليس نتيجة له؛ ولذلك نجد أن كيت ميليت Kate Millit، من الأعضاء الناشطين في حركة تحرير المرأة، يصرِّح بأن بناء الظلم الاجتماعي في المجتمع الإنساني يتأسَّس على سلطة الرجل وليس على الرأسمالية.

وفي التأريخ لتطور الحركة النِّسوية، يرى بعض الباحثين أنَّ هذه الحركة مرَّت بمراحل ثلاث هي:

الحركات الاشتراكية وحركة تحرير العبيد، في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ومن الآثار الفكريَّة التي تعود إلى هذه المرحلة يشار إلى كتاب أنغلز «أصل العائلة»، وكتاب جون استيوارت مل «خضوع المرأة» ومحاضرات وكتابات إيما غولدمن الأميركية من أصل روسي. وربما يدخل بعضهم في نطاق هذه المرحلة كتابات دبوفوار أيضاً. ومن هنا فإنَّ النِّسوية في هذه المرحلة ليست سوى حركة سياسية اجتماعية.

في العقدين: السادس والسابع من القرن العشرين نشطت النِّسويَّة، في مرحلتها الثانية، والميزة البارزة في هذه المرحلة هي التطرُّف، فبينما كان يسعى نسويو المرحلة الأولى إلى إزالة حالات التمييز القانوني بين الرجل والمرأة، نجد أن ممثِّلي المرحلة الثانية يرون أنَّ الحديث عن دور اجتماعي للرجل وآخر للمرأة من مخلَّفات المجتمع البطركي، ولذلك لا بدَّ من التخلُّص منه ومن كل المفاهيم المشابهة له.

تعود المرحلة الثالثة من مراحل النِّسوية إلى العقدين: الثامن والتاسع من القرن العشرين وقد تميَّزت هذه المرحلة، من المرحلتين السابقتين، بأنَّ النِّسويين في هاتين المرحلتين كانوا يتحدَّثون عن حقوق المرأة وتحريرها بشكل كلِّي وعام في حين يكثر نسويو المرحلة الثالثة الحديث

عن أنواع مختلفة من التأنيث تختلف باختلاف الملل والأعراق والطبقات، ويرون إلى هذا الأمر بوصفه أمراً لازماً طبيعياً لرفض التصورات التقليدية عن المرأة. ومن هنا يعتقد مؤسِّسو هذه المرحلة بضرورة استبدال الشعار الواحد عن تحرير المرأة بشعارات كثيرة، فالحرية عندهم بمثابة تنوُّع للفرص الموجودة لتحقيق علاقات جنسية مختلفة وأدوار مرتبطة بالجنس كذلك.

ويمكن تقسيم الحركة النِّسوية على أساس آخر، فتكون الأقسام على النحو الآتي: النِّسوية الليبرالية، المتطرِّفة، الاشتراكية، ما بعد الحداثة. وترتد الأولى في جذورها إلى مؤلفات ماري والستون كرافت (Mary Wollstone Craft) (1757 ـ 1797) وجان استيوارت مل (John Stuart Mill) (1806 ـ 1837) اللذان يطالبان بالمساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة. في العقد السادس من القرن العشرين وضع النِّسويون الليبراليّون في أمريكا نصب أعينهم مجموعة من المطالب، وسعوا إلى الحصول عليها، وهذه المطالب هي:

حق الإجهاض، الدِّفاع عن حقوق الأم الموظفة، تيسير سبل الحصول على دور الحضانة للأطفال، الحصول على تمثيل نسائي أكبر في الدولة، والسوق والجامعة. وقد أفضت هذه المطالبات إلى سنِّ مجموعة من القوانين في مجال التوظيف تعدُّ الأنوثة والانتماء إلى أقلِّية مرجحاً من المرجحات الوظيفية. والهدف من هذه القوانين هو الحد من سوء توزيع الوظائف. والخلفية التي انطلقت منها النِّسوية الليبرالية هي المشاركة في الإنسانية بين الرجل والمرأة، بينما تنطلق النِّسوية الراديكالية من خلفية مختلفة تماماً؛ إذ إنَّها تمجِّد الاختلاف الموجود بين تجارب كل من الرجل والمرأة وتبرزه. ولذلك ترى أَنَّ ضرب تجارب المرأة يؤدِّي إلى تلوُّن كل شيء: الثَّقافة والأدب والعلم والقانون والسياسة بلون ذكوري مدافع عن حقوق الرجل، ودالٍّ على عواطفه ومشاعره. أمَّا

النِّسوية الاشتراكية فقد تكلمنا عليها في ما مضى من هذه المقالة، فلا نعيد الكلام هنا. أمَّا نسويَّة ما بعد الحداثة فيبدو أنَّها تسمية أخرى للمرحلة الثالثة من مراحل النِّسوية المشار إليها سابقاً.

هـ ـ الإلهيَّات النِّسوية

بدأت موجة الإلهيات النِّسوية مع بداية العقد السابع من القرن الماضي من خلال مجلَّة كونسيليوم Concilium. وانعقدت المؤتمرات الأولى للبحث في هذا الشعار في أمريكا. وبعد ذلك، دعا المجمع العالمي للكنائس إلى مؤتمر في برلين موضوعه «الجنسانية Sexing»، أي التمييز على أساس الجنس، وبعد ذلك طبعت ماري دالي Mary Daly كتابها «الأب أكبر من الله» (Beyond God the Father)[1].

ترتبط فكرة الإلهيَّات النِّسوية وإلهيَّات التحرير بروابط وثيقة على مستوى التاريخ والتنظير، وكلا المفهومين متأثِّر بالماركسية رغم أنهما يتصدَّيان لنقدها. وهذان المفهومان ينظران إلى الدين بوصفه وسيلة من وسائل التحرير. تُقسم الإلهيَّات النِّسوية إلى شعبتين: معتدلة ومتطرِّفة، يسعى أصحاب الأولى إلى مقاربة الأديان بشكل مختلف، بغية إزالة عناصر ترجيح كفَّة الرجل على المرأة، بينما تتجاوز الثانية ذلك لتتوصل إلى رفض محوريَّة الرجل في الأديان، وتستبدل عبادة الإله والإيمان به بعبادة الآلهة (المؤنثة)، بل وحتى بالسحر.

ومن المجالات التي أخذت قسطاً من الاهتمام العلمي للنسوية المعتدلة تاريخ الكنيسة، لذلك تدَّعي أليزابيت شوسلر فيورنزا (Elisabeth Schuss Fioranza) أنَّ المسيحيين الأوائل كانوا يعتقدون

---

(1) Mary Daly, Beyond God the Father, Toward a Philosophy of Wonen's Liberation, (Boston, 1973).

بالمساواة بين الرجل والمرأة، ولكن عندما بدأت تشكيلات الكنيسة تأخذ طابعها الرسمي، بدأ التميز لمصلحة الرجل، ثم سرى ذلك إلى أبحاث الإلهيّات[1].

إنَّ المنهج الذي اعتمدته سوشلر فيونزا هو منهج اجتماعي بشكل عام، ويعتمد على لاهوت التحرير. ويمكننا عدُّ النتائج التي انتهت إليها هذه الأفكار النقدية معتدلة نسبياً، ومن بين هذه الأفكار يشار إلى ضرورة انتهاء النقد النِّسوي إلى إجراء عملية إصلاح في الكنيسة[2] والنِّسويون الذين اعتمدوا طرائق التحليل النفسي كانوا عادة أكثر تطرُّفاً. ومن بين هؤلاء تجدر الإشارة إلى كريسا مولك Christa Molack التي تُعدّ من أتباع مدرسة سي. جي. يونج C.G. Yong وتعتقد بأنَّ الدِّين الذي يعطي للرجل سلطة لا بد من أن يضمحل فيه البُعد الأنثوي.

وعلى ضوء هذا التصوُّر عُدَّ أنبياء بني إسرائيل عصاة وثواراً في وجه الآلهة (The Great Goddess) . وقد تبنَّى النِّسويون الذين أخذوا بالتحليل النفسي رفض نظرية المساواة النِّسوية (Equality Feminism) وروَّجوا في مقابلها لمركزية المرأة (Feminism Gynocentric)، وهؤلاء وصلوا في تطرُّفهم إلى نبذ المسيحية ورفضها بدل إصلاحها. وبالرغم من كون هؤلاء أقليَّة في مقابل الآخرين إلاَّ أنهم كانوا ذوي تأثير كبير في الحركة النِّسوية العالمية.

ومن أشهر النِّسويات، في مجال اللاَّهوت، الراهبة السابقة في الكنيسة الكاثوليكية ماري دالي التي تدعى أحيانا أمّ اللاَّهوت النِّسوي.

---

(1) Elisabith Grossman, In Memory of Her. A Feminist theological Reconstruction of Christian Origins, (New york, 1983).

(2) يُشار في هذا المجال إلى شخصيات من قبيل: Elisabith Grossman, Rosemary, Reuther, Cathrina Halkes, Elisabith Molt Mann Wendel.

وهيٍ المرأة الأمريكية الأولى التي حصلت على درجة الدكتوراه في اللاّهوت من جامعة فرايبورغ، وكتابها الأول هو: «الكنيسة والجنس الثاني» الذي يعكس بوضوح الكثير من أفكار سيمون دوبوفوار ونظريَّاتها، وهي في هذا الكتاب تصنَّف بين المعتدلين، إذ إنَّها تدعو إلى إصلاح الفكر المسيحي لينسجم مع نظرية المساواة. إلاّ أنها تجاوزت تيار الاعتدال في أشهر كتبها المعنون: بـ«Beyond Good The Father»، حيث تبيِّن، في هذا الكتاب، أنَّ اللاَّهوت المسيحي مؤسَّس على توجُّه ذكوري، وبالتالي لا يقبل الإصلاح. وفي هذا الكتاب تطرح شعارها المشهور: «إذا كان الله مذكَّراً فالذكر هو الله»[1]

وهي تعتقد بأن سلطة الذكر وتفوُّقه لازم من لوازم عقيدة التثليث المسيحية؛ إذ إنَّ الشخص الثالث في الثالوث المقدس هو الإبن والأول هو الأب، ومن هنا فإنها تدعو إلى اعتبار الله كائناً غير شخصي يمثل مركز الوجود والناظم لأجزائه، ما يذكِّر بتصوُّر بول تيليخ عن الله.

وتقطع دالي، في كتابها: « Gyn Ecolage: The Meta ethics of Radical Feminism»، كل صلة لها بالمسيحية، وتحل محل الإله الآلهة، وتعمل على تمجيدها ومدح الاعتقاد بالسحر الذي كان سائداً في العصر الأمومي. وفي هذا الكتاب، تدعو بصراحة إلى العلاقة بين المرأة والمرأة، وترفض بشكل قاطع فكرة كون الرجل مكمِّلاً للمرأة وبالعكس. وتتجاوز هذه الأفكار جميعها، في كتابها «الشهوة المحض» (The Pure Lust)، وتتبنَّى القول بأنَّ الشهوة فضيلة تمكِّن الإنسان من الوصول إلى السلطة الكاملة.

وعلى المقلب الفرنسي، يشار إلى لوسي إيريغاري ومؤلَّفاتها في اللاَّهوت النِّسوي، وهي تبشِّر في كتاباتها، بالمجتمع الذي تولد فيه

(1) Mary Daly, Beyond God the Father, Toward a Philosophy of Wonen's Liberation, (Boston, pp. 19, 1973)

نسوية جديدة وامرأة متحرِّرة بالكامل من سلطة الرجل، وليس مجتمعها المثالي هو مجتمع المساواة فحسب. وهي، كما دالي تختلف مع المسيحية في فهمها لفكرة الثالوث وللطابع الذكوري الكامل فيه. وبالرغم من إيمانها بحاجة المرأة إلى الإله، فإنَّها ترفض مفهوم الإله المقبول في الأديان الإبراهيمية.

وبحسب لوسي إيريفاري، يبقى احترام الإله قائماً ما دام المرء غافلاً عن كون الله قناعاً يستر سيطرة الذَّكر على العائلة. وأما بعد الالتفات إلى هذه المسألة فإنه سوف ينكشف للمرء أن الذكر استفاد من فكرة الإله، لبسط سلطته على المرأة وممارسة الظلم عليها، وعند ذلك لا بدَّ من الشك في الله بدل اعتباره غير مذكَّر ولا مؤنَّث كما يصوِّره لنا الليبراليون[1]. ولذلك تعتقد بأن الإله المؤنَّث وحده هو الذي يمكنه تحرير المرأة وإسعادها مع سائر أفراد المجتمع[2]. ولا أدَّعي أنَّ كل النِّسويين متطرِّفون إلى هذا الحد، ولكن على أيِّ حال فإنَّ غير هؤلاء يمكن اعتبارهم من المعتدلين بالقياس إلى هؤلاء فحسب. وفي الحقيقة إن معتدلي اللاهوت النسوي يقبلون التوجهات الكلية العامة النِّسوية، ومن ذلك: رفض فكرة التكامل بين الرجل والمرأة، قبول فكرة العائلة غير التقليدية (المثلية) مع أولاد أو من دون أولاد، الأم العازبة، وأيضاً قبول الهرمنوطيقا الهادفة إلى كشف مكامن التمييز على أساس الجنس في النُّصوص الدينية. وبناءً على الأمر الأخير، فهم يدعون إلى إعادة كتابة النُّصوص الدينية بهدف استبدال التعبير عن الله من صيغة المذكَّر إلى صيغة مشتركة، أو صيغة ذكورية أنثوية من قبيل الموارد التي يشار فيها إلى الله بوصف «أبونا» فيقترحون استبداله «أمنا وأبونا». . .

(1) Luce Prig ray, Sexes and Genealogic, ER. Gillianc? Gill, (New York: Colombia, University press, 1994).

(2) Ibid P.72.

التَّعارض بين الإسلام والنِّسوية

وفي تقييم العلاقة بين النِّسوية والإسلام، لا يسعني رفض أي أرضية مشتركة بين الاثنين، ولكن الاختلاف واقع في كثير من الأصول والقيم. ومن المشْتَركات يمكن أن يشار إلى الاشتراك في نبذ أي ظلم أو حيف يمارس على المرأة، فهي صاحبة السلطة على نفسها وأموالها، ولها حقُّ التصرُّف في ما كسبت، وكذلك يشار إلى الرفض المشترك لمقولة «الله الأب». ومن موارد الاختلاف والتضاد هو أن الإسلام يرى إلى المرأة، بعد العبودية لله، أمّاً وزوجة، وكذلك يختلفان في مقولة الله الأم، فالله ليس ذكراً ولا أنثى[1].

الشِّعارات المتضادَّة بين الإسلام والنِّسوية

ترفض النِّسوية، كما تقدَّم، مفهوم التكامل بين الرجل والمرأة، وأمَّا الإسلام فيؤكِّده على أساس الدَّور الاجتماعي الذي يؤدِّيه الطرفان. والنِّسوية ترى في الزواج وسيلة لتسلُّط الرجل على المرأة، بينما نرى أنَّ الإسلام يدعو الرجل والمرأة إلى إقامة مؤسَّسة العائلة على أساس الزواج، ويشرِّع من القوانين ما يحفظ لكل من الطرفين حقوقه ويحدِّد له واجباته، وتعطي القوانين الإسلامية سلطة للرجل في إدارة العائلة؛ الأمر الذي لا تقبل به النِّسوية بأيِّ حال.

تعتقد أليزابيت مولتمن وندل بأن جوهر اللاَّهوت البطركي هو سلطة تدل على الارتباط بين العقل والجسم: «سلطة الإدارة، اللاشعور، سلطة التاريخ على الطبيعة وتفوُّق الرجل على المرأة»[2].

---

(1) ولكن لا بمعنى أنه خنثى بل بمعنى أن هذه الأوصاف لا تتناسب مع مقامه عزَّ وجل.

(2) Elisabith Motmann Wendel, «Werkstatt ohne angest», forum Religion, 3/1987,34 Cited Manfred Houke,God or Goddess/, PP.95.

والإسلام يرى ضرورة التسليم والانقياد الكامل لمشيئة الله، ولكن لا يقع على الإنسان في هذا التسليم وأثره أي ظلم بل هو يتكامل من خلاله، بينما يعتقد النِّسويُّون بأنَّ المرأة تتكامل من خلال تحرُّرها وعدم خضوعها، ولذلك فهم يرون أنَّ الفضيلة هي: حرية التعبير وإرضاء الميول والرَّغبات. أمَّا الفضيلة في الإسلام فهي الفناء في الله والوصول إلى مقام لقائه وكبح الميول غير المشروعة.

التَّكامل، العائلة، الجنوسة

يعترض الكثير، من مفكِّري أوروبا، على الإسلام من حيث أنَّه يقبل الجنس ثم يضع القيود له. وفي العصر الفيكتوري، كان يُنظر إلى الإسلام على أنَّه دين شهواني؛ ذلك أنَّ القرآن الكريم يعد المؤمنين بتلبية كثير من رغباتهم في الآخرة. وانقلبت هذه النظرة في العصور اللاحقة مع فرويد وغيره، وصار الإسلام، في نظرهم، ديناً متزمِّتاً في قيوده التي يفرضها على الجنس. وهاتان النَّظرتان إلى الإسلام نجدهما في الكتابات النِّسوية.

ويرجع الاختلاف بين النِّسويين إلى اختلاف التصوُّر الرائج في عصر كل كاتب. فمثلاً، يرى بعض النِّسويون أن الدعارة عمل مجاز، ولذلك هم يفضِّلون تسمية العمالة الجنسية (Sexual Worke) بدل الأسماء التي تطلق على هذا الصِّنف من النِّساء، بينما يرى آخرون أنَّ الدعارة، أو الصِّناعة الجنسية (Sexual industry) هي تجسيد فاقع لإذلال المرأة. ومن هنا، فإننا نجد بعض النِّسويين يطالبون بتغيير المجتمعات الإسلامية للوصول إلى تحرير المرأة جنسياً، ونجد بعضاً آخر منهم يطالبون بتقييد حرية الرجل في هذه المجتمعات.

أمَّا عن موقف الإسلام من الجنس، فلا شك في أنه يعترف بهذا البعد من الشخصية الإنسانية، ولا يرى في الشهوة رذيلة، كما يبدو من

بعض النُّصوص الدينية المسيحية. ولكنه مع ذلك يضع عدداً من القيود على تلبية هذه الغريزة والاستجابة لها. ويميِّز بين الرجل والمرأة في هذه القيود، فيعطي للرَّجل حقّ تعدُّد الزوجات ويمنع المرأة من ذلك. ولسنا ننكر أنَّ الرجل قد يسيء استخدام هذا الحق في بعض الأحيان، بحيث يكون في ممارسته له ظلم يلحق بالمرأة. ولذلك، عندما ينظر النِّسويون إلى الواقع الاجتماعي للمسلمين يحمِّلون الإسلام مسؤولية هذه الممارسات الخاطئة. ولكن نقول في الرد على هذه الدَّعوى وما شابهها: إننا نرى الأمر عينه يحصل في المجتمعات غير الإسلامية من شيوعية وليبرالية ومسيحية وغيرها، فهل يصح القول: إن كل هذه القوانين تبيح ظلم المرأة؟ بل حتى لو وجد مجتمع خالٍ من أي قانون ينظِّم العلاقة بين الرجل والمرأة، فسوف يظلم بعض الرجال النساء. ولذلك أعتقد بأنَّ المشكلة لا تكمن في القانون بقدر ما تكمن في أخلاقيات الرجل الذي يسيء استخدامه لمصلحته وتوصُّلاً به إلى مقاصد غير مشروعة.

ورغم كل التَّشريعات التي أعطت للمرأة الأمريكية حقوقها وحرِّيتها، فلا بدَّ من النَّظر بعين الريبة والشك إلى الزَّعم بأنَّ وضع المرأة الحالي أفضل من وضعها السابق؛ إذ تظهر الإحصاءات أن معدل الفقر بين النساء أعلى منه بالقياس إلى ما مضى، ويزيد حدوث الفقر سهولة إجراءات الطلاق وتحميل الأم مسؤولية إعالة الأطفال. وحذراً من هذه المآزق، قرَّر الشَّرع الإسلامي مجموعة من التدابير أساسها قوامة الرجل على العائلة مع ضوابط تحول دون تجاوزه حدوده خلال ممارسته لهذا الدور. ولكن مع ذلك، حفظ الإسلام للمرأة حقها في اتخاذ تدابير تحول دون سيطرة الرجل الكاملة على الطلاق. ويبدو لي أنَّ هذه التدابير هي أفضل بدرجات من التشريعات الغربية التي، وإن أعطت للمرأة شيئاً من حقوقها، تؤدِّي إلى قصر عمر العائلة، بحيث صار متوسط عمر

الزيجات في الغرب خمس سنوات، تنتهي في الغالب بعلاقة جديدة خارج مؤسسة الزواج.

دور المرأة في الإسلام

من أهم الأدوار التي أُعطيت للمرأة، في الإسلام، دورا الأمومة والزوجية، علماً أنَّهما ليسا الدورين الوحيدين اللذين تقوم بهما، إذ إنَّ الإسلام فتح أمامها كثيراً من أبواب المجتمع لتحقيق ذاتها من خلالها، وذلك في الاقتصاد والتجارة والعمل كما في مثال السيدة خديجة (ع) زوجة النبي (ص) وفي السياسة كما في مثال السيدة فاطمة (ع) بنت النبي (ص). نعم منع الإسلام المرأة من تولِّي بعض المناصب، مثل إمامتها للرِّجال في الصلاة.

ويعتقد الغربيون بأنَّ القيود التي فرضت على العلاقة بين الرجل المرأة، في الإسلام، تؤدي بالضَّرورة إلى منع المرأة من ممارسة دورها في السياسة والاجتماع، وأقدم أُنموذجٍ يكشف خطأ هذا التصوُّر هو شهادة مورغان شوستر عن حوادث سنة 1911 في طهران؛ حيث يقول:

في تلك الأيام المظلمة، بدأت تروج بعض الشَّائعات عن وجود تخاذل في المجلس النيابي الإيراني في مقابل تهديدات روسيا لإيران، يومها خرجت مجموعة من النساء الإيرانيات مدفوعات بالحماسة وحب التَّضحية في سبيل الوطن من حصار أسوار البيوت، قاصدات إلى المجلس النيابي متجلببات بالثياب السوداء والخمر البيضاء. تجمَّدت النُّسوة أمام المجلس النيابي وطالبن بلقاء رئيسه، فما كان منه إلاَّ أن استجاب لرغبتهن واجتمع بهن. في هذا الاجتماع شهرت كل واحدة منهن مسدساً كانت تخفيه تحت ثيابها، وكشفن عن وجوههن وهدَّدن المجلس ورئيسه بأنهنَّ سوف يقتلن أبناءهن وأزواجهن، ثم ينتحرن إن

بدا من النواب تخاذل أو خور في مواجهة العدو الخارجي»(1).

وعلى أيِّ حال، ليست هذه هي المرَّة الوحيدة في التاريخ الإسلامي التي تقوم فيها المرأة بدور فعَّال، فقد كانت المرأة ذات فعَّاليَّة في التاريخ الإسلامي، في كثير من عصوره، رغم عدم تسنُّمها سدَّة القيادة بشكل مباشر. وبالنَّظر إلى القرآن الكريم يتبيَّن لنا أنَّ المسألة ليست مسألة تاريخ فحسب، فالقرآن الكريم مليء بدعواته المرأة للقيام بدورها الاجتماعي والسياسي، ويضمن لها الأجر والثواب على ذلك، ويجعل المعيار والدافع إلى القيام بالعمل هو رضا الله لا المنفعة الشخصية المؤقتة. وقد مجَّد الإسلام أنموذجين للمرأة العاملة، وقد يكون ذلك بهدف بيان القدوة الصالحة، الأولى: مريم (عليها السلام) فذكر قضيَّة حملها من دون زوج وتحمُّلها اللَّوم والعتاب من قومها، والثانية زوجة فرعون التي اشترت بالروح إيمانها بموسى.

بلى، لقد أَوْلى الإسلام عناية خاصة بدوري الزوجية والأمومة، وهذا ما يثير حفيظة النِّسويين، لأنَّ مشروعهم الأساس هو تحرير المرأة من هذين الدورين، ففي التحرُّر منهما يكمن تقدُّم المرأة في اعتقادهم، ولذلك عليها أن تحقِّق ذاتها في ميدان العمل والعلاقات الجنسية غير التقليدية.

وفي المقابل، يهتم الإسلام بالزواج، ويرى فيه مصلحة للأكثرية الساحقة من نساء العالم، علاوة على عدم رفضه أو تحقيره لممارسة الأعمال التجارية أو الاجتماعية. ولا تختلف المرأة كثيراً عن الرجل في ممارستها لدورها الاجتماعي، فهما يمارسان معاً أدوارهما بشكل متكامل، فلا زوجة من دون زوج، ولا أم من دون أب. . .

---

(1) W. Morgan Shuster, the strangling of Persia, PP. 197-198.

اختلاف الإسلام والاشتراكية

تدعو الاشتراكية إلى نهاية عصر التقليد وحلول نظام جديد للقيم تتساوى فيه الحقوق والواجبات والفرص بشكل كامل متطرِّف، الأمر الذي يرفضه الإسلام، ويرى فيه افتئاتاً على حقوق عدد من المواطنين.

ولا يخفى ما بين الرُّؤيتين المادية الاشتراكية واللاَّمادية الإسلامية من تعارض. ويتجلَّى ذلك، في أوضح صوره، عندما ننظر إلى الرؤية النِّسوية الاشتراكية التي ترى في العائلة التقليدية رمزاً من رموز الاستغلال الطبقي، بينما يقدِّس الإسلام العائلة، ويدعو إلى بنائها والمحافظة عليها. وتشترك التيارات النِّسوية، ذات الميل الاشتراكي، في الدعوة إلى هدم صرح العائلة التقليدي ورفض فكرة التكامل بين الرجل والمرأة، والإسلام يخالف هذه الدَّعوات جميعها ويقف منها موقف الرفض.

التَّعارض بين الإسلام والفلسفة النِّسوية

يقف الإسلام موقفاً رافضاً لكثيرٍ من القيم الأخلاقية التي تروِّج لها النِّسوية، سواء في ذلك نسوية المساواة بين الرجل والمرأة أم نسوية مركزيَّة المرأة. ففي هذين الاتجاهين يروِّج النِّسويون لفكرة الاختيار الحر، بعيداً عن أيِّ نمطٍ أو دورٍ محدَّد ترسمه الآداب والتقاليد والأعراف للرجل والمرأة. والعدالة، في الإسلام، عبارة عن وضع الأشياء في مواضعها، ولا تعني بالضرورة المساواة. وتعيين مصداق العدالة بحسب التصوُّر الإسلامي يحتاج إلى بصيرة نافذة وتأمُّل وسبر لأغوار حياة النماذج المعصومة في التاريخ، وهي حياة النبي (ص) والأئمة (ع).

والفكر الفلسفي الإسلامي، كغيره من الأبعاد الفكرية والثقافية الإسلاميَّة، انعكاس لمفهوم التَّوحيد، ومن هنا ينظر إلى جميع جوانب الوجود بوصفها تجلٍّ للتوحيد. والعقل وظيفته الأساس فهم التَّوحيد

والدِّفاع عنه. وفي المقابل، فإنَّ الفكر الفلسفي النِّسوي يسير في الاتجاه المعاكس تماماً، فهو يعمل، بدلاً من السعي إلى كشف وجوه الاشتراك في الوجود، على كشف مكامن الاختلاف، وبدلاً من العمل لتحقيق علاقة عادية بين الرجل والمرأة، على ضوء العقل ومقتضياته، يعمل بوحي العواطف والمشاعر، ويرى أنَّ العقل هو وسيلة من وسائل سيطرة الرجل على المرأة ويستخدم مصطلح Logo-Centrism كنوع من الإهانة.

يسعى الفيلسوف المسلم إلى لتغلُّب على أهواء النفس ومشتهياتها، بينما تروِّج الفلسفة النِّسوية للمرأة المثالية التي تتأمل في تاجاربها الذاتية، لكشف جذور الظلم الذي يمارس عليها من خلال التمييز الجنسي، وتدعو المرأة للخلاص من نير ظلم الرجل، ولو بإطلاق العنان للميول والرغبات والأهواء.

يسعى المسلم إلى القرب من الله تعالى والتسليم لإرادته، ويضع نصب عينيه هذا الهدف ويحاول أن تكون هذه الروحية هي الروحية الحاكمة على العلاقات الاجتماعية، المحكومة لمعيار العدالة الذي على ضوئه تتحقَّق مقتضيات الوجدان الأخلاقي، والعادات الاجتماعية، وأوامر الله الواضحة الصريحة. وأما النِّسوية فلا وجود لمفهوم الأوامر الإلهية لديها، وكلُّ همِّها يتمثَّل في السعي إلى إحداث ثورة في الأخلاق، وانتفاضةٍ على تقاليد المجتمع، لأجل تحرير المرأة وإطلاق سراحها من سجن الرجل.

الإسلام والفلسفة السِّياسية النِّسوية

في النَّظرية السِّياسية الإسلامية، ينظر الإسلام إلى الظلم بوصفه معصية لله وخروجاً عن إرادته، والحاكم الذي يستولي على السلطة بالغصب، إرضاءً لميوله وأهوائه، هو عاصٍ لله بالدَّرجة الأولى، وتتفرَّع عن هذه المعصية معصية الظلم الواقع على الرعايا والمحكومين...

بينما تروِّج الفلسفة النِّسوية، في مجال السياسة، لفكرة مفادها أنَّ استسلام المرأة لإرادة الرجل هو المعصية الأولى، وبالتالي فإنَّ التخلُّص من أشكال الظلم الاجتماعي رهن بثورة المرأة على سلطة الرجل.

ولمَّا كان هدف الإسلام الأوَّل هو تقريب الإنسان من الله، كان من البديهي اعتبار الهدف الخاص بالنظام السياسي الإسلامي تأمين الأجواء والظروف الملائمة لتحقيق هذا الهدف، وهو القرب من طريق العبادة وغيرها من الطاعات. وهذا عمل يحتاج إلى توازن وانسجام اجتماعيَّين تامَّين بين الأفراد والمؤسسات، فضلاً عن العادات والتقاليد الاجتماعية. ولا تهدف الفلسفة السياسية النِّسوية إلاَّ إلى الحرِّية ونبذ كل القيود المؤسَّسة على التفاوت في الجنس بين الرجل والمرأة، وإقامة نظام اجتماعي وعائلي جديد لا يلحظ أي قوامة لأحد على أحد.

الإسلام واللاَّهوت النِّسوي

لا وجود لفكرة الثالوث المقدَّس في الإسلام، ومن ثَمَّ لا أب ولا ابن، وهذا هو أحد الفروقات الأساسية بين المسيحية والإسلام. وعندما يعبِّر القرآن عن الله يعبِّر عنه بصيغة المذكَّر، ومع ذلك لا مجال لتوجيه الانتقادات النِّسوية للتصوُّر الإسلامي عن الله.

ومن جهة أخرى، لا مجال لفكرة الإلهة النسوية (Goddess)، فالله في الإسلام ليس أنثى، وليس له بنت ولا ولد. ولكن بعض الأبحاث الكلامية في صفات الله تشير إلى صفات ذكورية وصفات أنثوية، وربما تتقدَّم بعض هذه الصِّفات الأخيرة على سابقاتها(1).

ويشير ولفسون (Wolfson)، في بعض أبحاثه عن الكلام

(1) Sackiko Murata, The too of Islam, especially, Par2.

الإسلامي[1]، إلى إمكان المقارنة بين الأبحاث الكلامية الإسلامية في صفات الله وبين بعض أبحاث التثليث، وبناءً على هذه المقارنة رأى أنَّه لا يوجد في علم الكلام الإسلامي توجيه ذكوري ضد المرأة فحسب، بل إنَّ في بعض الصفات الإلهية ما ينسجم مع احترام المرأة وتقديرها، مثل: تقدُّم صفة الرحمة على صفة الغضب عنده سبحانه وتعالى[2].

النِّسوية بوصفها إمبريالية ثقافية

لقد تحوَّلت النِّسوية، منذ مدَّةٍ طويلةٍ، إلى أداة من أدوات الحرب الاستعمارية ضد الشعوب الأخرى؛ إذ كان يجري العمل على استخدام الشعارات النِّسوية لإضعاف الثقافات المحلية وفتح أبواب البلاد في وجه الثقافات الوافدة[3].

لقد كانت المعرفة الغربية بالإسلام ضعيفة قبل القرن العشرين، وكانت ترجع في الكثير من أسسها وأركانها إلى رواسب الحروب الصليبية. ومن المسائل التي استُخدمت في الهجوم على الإسلام مسألة موقف الإسلام من الجنس وما يتعلَّق به من تعدُّد الزوجات وحجاب المرأة. وقد ظل كثير من الأوروبيين يعتقدون، حتى القرن الثامن عشر، بأنَّ المرأة لا روح لها بحسب التصوُّر الإسلامي.

وحاولت دوائر الاستعمار الغربي، طوال القرن التاسع عشر، وبخاصة في بريطانيا، الاستفادة من هذه الأفكار الخاطئة للتشويش على الثقافة الإسلامية والترويج لبرامجها هي الخاصة. ومن الاعتقادات التي كانت رائجة، في العصر الفيكتوري، أنَّ قمَّة التكامل البشري تقع في

---

(1) H.A. Wolfson, the Philosophy of the Kalam, Cambridge Havard, 1976.

(2) Sackiko Murata, The too of Islam, PP.55.203 - 222.

(3) لقد عالجت الباحثة ليلى أحمد هذا الموضوع بالتفصيل في كتابها Woman and Gender in Islam، فمن أراد فليراجع.

بريطانيا، ولذلك من الطبيعي أن يحكم الشعب البريطاني غيره من الشعوب الأقل تطوُّراً. وقد استفاد المستعمر من النهضة النِّسوية التي كانت في أوان تشكُّلها، واستخدم شعاراتها للقول: إنَّ المسلمين يظلمون نساءهم؛ ولذلك لا بد من تحضيرهم واستبدال ثقافتهم بثقافة جديدة.

والأمر عينه استُخدم في وجه الحضارات الأخرى، ومن الأفكار التي جرت محاولات لترسيخها فكرةٌ مفادها أن التخلُّف الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية يعود إلى رؤيتها إلى المرأة وإلى القوانين التي يطبِّقها عليها، فيما نُظِر إلى الحجاب بوصفه إهانة لها، ووجِّهت لهذا الأمر أكثر سهام النقد. وبناءً عليه، فإنَّ الخطوة الأولى في سلم التَّرقِّي الاجتماعي، في اعتقادهم، تكمن في تغيير لباس المرأة واستبداله باللِّباس الأوروبي.

يقول قنصل بريطانيا في مصر (من عام 1882 إلى 1907): «الإسلام يذلُّ المرأة ويحتقرها والمسيحية تُعلي من شأنها». ومن المفارقات المضحكة أنَّ هذا القنصل كان من الدُّعاة الأوائل والمؤسِّسين لجمعية رجالية تهدف إلى منع المرأة من حق الانتخاب. ومن النقاط البارزة، في دعاواه، في شأن الإسلام ووضع المرأة في مصر، أنَّ تطوُّر المرأة المصرية مرهون بخلع الحجاب للَحاق بركب التمدُّن الغربي الذي يبشِّر به الاستعمار[1].

وقد ركّزت البعثات التبشيرية المسيحية على وضع المرأة، لتسويغ عملها في العالم الإسلامي، ومن المؤسف أن ذلك تمَّ تحت حماية المستعمر ورعايته، وروَّجت النِّسوية الغربية أيضاً لفكرة نبذ الأحكام الإسلامية الخاصة بالمرأة.

---

(1) مصدر سابق، ص152 -153.

تكتب ليلى أحمد: إضافةً إلى بعثات التبشير المسيحي ورجال الدولة، وجد الكثير من المفكِّرين، ومنهم المقيمون في مصر، الذين روَّجوا للفكرة عينها، ومنهم النِّسويون الأوروبيون الذين حموا ودافعوا عن هدى الشعراوي، دعوا الفتاة المسلمة إلى تبنِّي التصوُّر الغربي للحجاب ورأوا أنَّ الخطوة الأولى في معركة تحرير المرأة هي رفض المفهوم التقليدي للحجاب[1]. وما زالت أصداء هذه الفكرة تتردَّد حتى عصرنا هذا عند كثير من النِّسويين المعاصرين الذين يولون مسألة الحجاب أكبر همّهم.

وقد تلقَّفت دعوات النِّسوية، في أكثر اتجاهاتها حدَّة، مجموعة من الطبقة الحاكمة في المجتمعات الإسلاميَّة، وأكثر هؤلاء هم ممَّن تلقَّى تعليمه في المدارس الأوروبية، ومنهم: آتاتورك ورضا شاه، اللذان تمسَّكا بشعارات النِّسوية وجعلاها في رأس أولوياتهما، ووافقا التصوُّر الاستعماري القائل بضرورة استبدال الثقافة الوطنية بالثقافة الأوروبية الوافدة. والفرق الوحيد بين أفراد هذه المجموعة وبين المستعمرين أنهم كانوا يصرُّون على تنفيذ هذه السياسات بشكل مباشر وبأيديهم وربما بقسوة أشد. وكانوا يعتقدون بأنَّ السبيل إلى الحضارة والرقي يمر بتعميم الأنموذج الذي تعلَّمته الطبقة الاجتماعية الحاكمة من الغرب، ويقع اللِّباس الغربي في رأس قائمة أنماط السلوك الجديدة، ولذلك منعوا اللِّباس التقليدي في بلدانهم.

أصدر رضا شاه، عام 1936م، مرسوماً تحت عنوان «تحرير المرأة» ينص على منع الحجاب. وأُعطيت المرأة عام، 1963م، حق المشاركة في الانتخابات، وفي قانون «حماية العائلة» مُنع تعدُّد الزوجات،

---

(1) Leila Ahmed, op. cit, 154.

وأُعطيت المرأة حق حضانة الأولاد في حالة الطلاق. وقد تغيَّرت هذه القوانين بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

والعلاقة بين النِّسوية والإمبريالية الثقافية تبدو واضحة في هذا النَّص للسيدة ساشتيكو مراتا، حيث تقول: أعتقد بأنَّ وجهة النَّظر النِّسوية إلى كثير من الأمور التي وجَّهت النِّسوية الغربية نقدها إليها هي الإسلام والمجتمع الإسلامي، وجهة النظر هذه تقوم على رؤية كونية غريبة عن الرؤية الكونية التي تصدر عنها الأحكام الإسلامية. وتظهر معظم الانتقادات التي وجهت ذات طابع أخلاقي إصلاحي، وبالتأمل في هذه الإصلاحات التي كانوا يسعون إليها يظهر بوضوح أثر المقاييس الغربية فيها. وهي في جوهرها تدعو إلى فكرة واحدة، ألا وهي فرض قيم جديدة، وهي عبارة أخرى عن نقل قيم الرجل الأبيض وتحميله مسؤولية إصلاح العالم، ولم يعد يقال لنا: إنَّ الصلاح والنجاة في اتِّباع الدين المسيحي بل في العلم[1].

وتتابع الكاتبة وتقول ما مفاده: إنَّ اعتقاد النِّسوية بأنَّ أي طاعة للرجل وانقياد له رذيلة وظلم للمرأة لا بد من التنديد به ورفضه. هذه النقطة تستحق من المسلمين وقفة تأمُّل ليسألوا أنفسهم: هل يمكن القبول بهذه القيم الأخلاقية المضادة لدينهم؟ إن الإسلام له سلسلة من المقرَّرات والضَّوابط الأخلاقية والفقهية التي شرحها عرفاء الإسلام وفقهاؤه وحكماؤه عبر القرون، ولا ننفي وجود الظلم في المجتمعات الإسلامية، غير أنَّ النقطة الأساس هي: إنَّ مشكلات المجتمع الإسلامي وهمومه لا يمكن أن ترتفع باعتماد قيم الثقافة الغربية.

إنَّ الجنس المذكَّر، كما الجنس المؤنَّث، سيف ذو حدَّين، وكل من الجنسين له خصوصياته وقيمه الإيجابيَّة والسلبيَّة، ولا يمكن تلطيف

---

(1) Sackiko Murata, The too of Islam, P.4.

التصوُّر البطركي إلاَّ بالنَّظر إلى إيجابيات العنصر النسائي في المجتمع. ولا يتمكن المسلمون من القيام بهذا الأمر إلاَّ إذا حاولوا ذلك بوصفهم مسلمين لا مقلِّدين للغرب فحسب[1].

النتيجة

أ ـ نضال الإسلام في مقابل النِّسوية

بالرُّغم من إمكان الاكتفاء بما ذكرنا سابقاً لإثبات الاختلاف الجوهري بين الإسلام والدعوة النِّسوية، فإنَّنا نرى أنَّ الاختلاف بين الاثنين لا يقتصر على تفسير الشريعة، أو على طبيعة الحقوق التي ينبغي أن تتعطاها المرأة وحدودها، بل إنَّ هذا الاختلاف يعود إلى مجال جذور أعمق تتعلَّق بالمسائل الأساس في مجال الميتافيزيقا والفلسفة الاجتماعية والأخلاق والسياسة واللاهوت.

فالمرأة المسلمة لا ترى في النِّسوية بدعة غربية ترتبط بالمرأة الغربية المرفَّهة فحسب، بل ترى أنَّ هذه النِّسوية تمثِّل أيديولوجية لم تقدِّم للمرأة سوى حرِّية مزعومة، حوَّلتها إلى شبه رجل وأداة جنسية (Sex object) له.

والمرأة المسلمة ترى الحجاب رمزاً لعفَّتها، واحتراماً من الإسلام لإنسانيتها، بينما يرى معظم الحركات النِّسوية في الحجاب رمزاً لسيطرة الرجل على المرأة في المجتمعات الإسلامية.

ب ـ النَّهي عن الظُّلم في الإسلام

لم ينهِ الإسلام عن شيء كما نهى عن الظُّلم، وقد اهتمَّ بالموارد التي تتم فيها ممارسة الظُّلم على المرأة، وخصَّها بالذِّكر وأبرزها. كما أنَّه

(1) Ibid, P.323.

تحدَّث، أيضاً، بشكل عام عن هذا الموضوع، ووضع معياراً واضحاً لتمييز العدل من الظلم، وهو الوجدان الأخلاقي للفرد المسلم. وإلى جانب هذا الوجدان أوضحت الشريعة معيار صحة الفعل، ولم تكتف بالصحة، بل ميَّزت بين صحة الفعل وبين كونه مطلوباً؛ ولذلك لا يمكن عدُّ كل فعل صحيحاً بنظر الشرع مطلوباً له ومندوباً إليه. ومثال ذلك من العبادات أنَّ الفرد المسلم يمكنه أن يأتي بصلاة جامعة لشرائط الصحة، ولكنها مع ذلك قد تكون مكروهة.

ج ـ سوء الاستفادة من الإسلام لممارسة الظُّلم

لقد عرف التاريخ والمجتمعات الإسلامية حالاتٍ من ظلم النِّساء، وبأشكال مختلفة، فَحُرِمَت المرأة، نتيجة وضعها الاجتماعي، من بعض المواقع والمنافع التي ينبغي أن تعطى لها بحسب الشريعة الإسلامية. ومثال ذلك أن بعض الناس يستغل دعوة الإسلام إلى تقنين الاختلاط بين الرجل والمرأة، لمنع المرأة من التعلُّم كما حصل في أفغانستان. وفي بعض الأحيان، يستفاد من اسم الشريعة وظاهرها لممارسة الظلم على المرأة، مع أنَّ ذلك يؤدِّي في كثير من الأحيان إلى تجاوز روح الشرع ومقاصده الأصلية. وهذه الحالات كثيرة بحيث لا نجد ضرورة للإشارة إليها.

وقد استندت الدَّعوات النِّسوية إلى هذا النوع من الممارسات لتسويغ الدعوة إلى حذف الشريعة نفسها من المجتمعات الإسلامية، ولكن لا بد من القول بوجود وسائل أخرى لإزالة الظلم عن المرأة، وأهم وسيلة من هذه الوسائل هي الرجوع إلى روح الشريعة وجوهرها الأصيل، وعدم السَّماح لكل مغرض باعتبار الشريعة إطاراً فارغاً تمارس من خلاله كل الأعمال، سيِّئة كانت أم صالحة باسم الإسلام.

وعلى المسلمين أن يُنَشِّطوا، في داخلهم، الإحساس بضرورة

إصلاح الوضع الحالي لمجتمعاتهم، بقدر ما يهتمّون بألفاظ الشريعة وظاهرها. ويبدو لي فقدان البصيرة عند الطرفين: النِّسويون وأولئك الذين يتمسَّكون بمشجب الشريعة من أجل تسويغ تصوُّراتهم الظَّالمة عن المرأة، وذلك لأن كلاًّ من الطرفين لا يرى غير الظاهر من أمور الشريعة فحسب.

وهذا من الأمور التي التفت إليها الشهيد مطهَّري، فقال: «إنَّ هذه القسوة والظلامات ما هي إلاَّ نتيجة للتصوُّرات التي يحملها بعض الناس، ويحمِّلونها للدِّين، وهي أكثر ضرراً بالإسلام من الدعاية التي يمارسها الغرب»[1].

ولذلك، فهو يدعو إلى تشكيل مؤسسة تهدف إلى تحرير المرأة المسلمة والنهوض بواقعها، ولكن نهضة إسلامية بيضاء، وليست على غرار النهضة الغربية السوداء[2].

نهضة المرأة المسلمة

يمكن إطلاق تسمية «نهضة المرأة المسلمة» على جميع المحاولات الإسلامية الهادفة إلى رفع الظلم والحيف عن المرأة؛ إذ قامت محاولات كثيرة في المجال الإسلامي لتحقيق هذا الأمر الأساسي والمهم، وقد كانت بعض هذه المحاولات انعكاساً للنِّسوية الغربية.

ولم يكن واضحاً تمام الوضوح الأفق الذي يحكم كثيراً من هذه المحاولات، هل هو الإسلام والفكر الإسلامي أو النِّسوية الغربية وأفكارها مغطَّاة بغطاء إسلامي. وفي بعض الأحيان، يصعب التَّمييز بين التيَّارين، فبعض المهتمين بشؤون المرأة المسلمة يعتقدون بأن التفسير

(1) Ibid, P.306.

(2) مرتضى مطهر، نظام حقوق زن در إسلام، ص59.

الصحيح للإسلام هو ذلك الذي يؤدِّي إلى المساواة بين الرجل والمرأة. ومن جهة أخرى، هناك تيار يؤمن بعدم وجود أي داعٍ، أو مسوِّغ لإصلاح الفقه الإسلامي أو تبديل بعض أحكامه. ومن هنا يمكن القول بوجود توجُّهات مختلفة بين المهتمين بقضايا المرأة المسلمة، منهم من هو مخالف للنِّسوية الغربية، ويسعى بجد للبحث عن الفهم الصحيح للإسلام وللفقه الإسلامي ولتعاليم النبي محمد (ص)، ومنهم يتلبَّس بلباس الأحكام الإسلامية من أجل تنفيذ برامج النِّسوية الغربية، ولو على حساب الإسلام وأحكامه ومقرراته في الفقه والأخلاق.

وقد التفت دعاة النِّسوية إلى أن المرأة المسلمة هي، في الغالب، وفيَّة للإسلام ومتعلِّقة بأهداب تعاليمه؛ ويفسِّر بعضهم هذا الأمر بأن المرأة المسلمة قد تكون مخدوعة وغير عالمة بأن كثيراً من أحكام الإسلام التي تحترمها هي ضدها وتؤدي إلى خلاف مصلحتها، ومن دون هؤلاء ليلى أحمد[1]. ولا شك في غرابة هذا التَّسويغ، فأيُّ امرأة مسلمة لا تعرف بتفاوت نصيب كلٍّ من الرجل والمرأة من الإرث.

وعلى أيِّ حال، يعترف بعض النِّسويين بأنَّ بعض الوقائع الاجتماعية أو السياسية التي حصلت، في بعض المجتمعات الإسلامية، انتهت إلى نتائج كانت في صالح المرأة، كالثورة الإسلامية في إيران، فإنها نقلت المرأة الإيرانية من حال إلى حال[2].

ويبدو أن هالة أفشار تعتقد بأنه إذا كان الإسلام يحقق شعارات النِّسوية، فليكن ذلك باباً من أبواب المصالحة معه، ولا ضير عندها في ذلك. وتشترك مع أفشار الكاتبة الإيرانية زيبا مير حسيني؛ حيث تقول:

(1) ليلى أحمد، مصدر سابق.

(2) Haleh Afshar, «Woman and politics of Fundamentalism in Iran», in: Haleh Afshar, ed. Woman and Politics in the third world, PP.126.

«. . . ودليلي هو أنَّه، وبخلاف ما كان يقال سابقاً، أو ما زال يقال حتى الآن، فإن الثورة الإسلامية حملت شيئاً من الحرية للمرأة، بمعنى أنَّها مهَّدت الطريق لوعي نسوي عام»[1].

ويبدو من هذا النَّص لزيبا مير حسيني، اتفاقها مع زميلتها أفشار على عدم الحؤول دون المصالحة مع الإسلام. ويبدو كذلك أنها تعدّ كل محاولات تحسين وضع المرأة نسوية، سواء حملت الأيديولوجية النِّسوية أم الإسلام. . .

وعلى أيِّ حالٍ، في الختام يمكننا التفاؤل والاستبشار بجميع محاولات رفع الظُّلم عن المرأة، شريطة أن يُتَّخَذ موقف من كل هذه الموضوعات المطروحة للبحث لا يضعف بنية العائلة المسلمة، ولا يخل بالطَّاعة المبنيَّة على محبَّة الله، سبحانه وتعالى، وعشقه.

---

(1) Ziba Mir - Hosseini, Woman and Politics in Past - Khomeini Iran, in: Haleh Afshar Woman and Politics in the third world, PP.143.

الحركة النسِّوية الإسلاميَّة
حقائق وتحدِّيات

د. رضا متمسك(*)

مدخل

انطلقت بدايات حركات الدفاع عن حقوق المرأة، في الغرب وفي البلدان الإسلامية، ردَّاتِ فعلٍ على بعض مظاهر اللاَّمساواة الاجتماعية السائدة آنذاك، ولكن مع مرور الزمان انبثقت عنها حركة ثقافية ذات رؤى فكرية محدّدة (فيمينيسم) تعالج حالة اللاَّمساواة التي تعاني منها المرأة، وتحدِّد مبادئ الأنوثة من خلال طرحها لاستراتيجيات خاصَّة.

مصطلح «فيمينيسم» مصطلح فرنسي، يعني الدفاع عن حقوق المرأة من طريق تحقيق المساواة، وقد تشعَّبت الحركة النسوية إلى تيارات متمايزة في نظرتها إلى عوامل انحطاط مكانة المرأة، وكذلك في استراتيجياتها المتّبعة. حركة الحقوق النسائية الإسلامية (النسوية الإسلامية) مصطلح اعتمد، في السنوات الأخيرة، من قبل أدبيَّات الدِّفاع عن حقوق المرأة، ولفت إليه انتباه شريحة نسائية معيَّنة في بعض البلاد الإسلامية. وغالباً ما ينظر إلى هذه الحركة على أنّها جماعة نسائية أخذت

(*) باحث في العلوم الإسلامية متخصِّص في قضايا المرأة، عضو مشارك في مركز الدِّراسات والبحوث النسويَّة، طهران.

على عاتقها مهمَّة الدفاع عن حقوق المرأة، ضمن أسس تختصّ بها بلادنا، أو أنّ لها عمقاً تاريخياً وامتداداً أفقياً في البلدان الإسلامية؟ ما طبيعة المبادئ والشعارات التي تنادي بها، والآليات التي تقترحها؟ ما هي أوجه الالتقاء والافتراق بينها وبين التيارات النسوية الأخرى؟ وأخيراً ما هي التحدِّيات التي تواجهها؟

نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، مركِّزين على ثلاثة محاور هي: الخلفية التاريخية والقراءات والتحدِّيات.

أوّلاً: الخلفيَّة التاريخيَّة

ترقى بدايات التاريخ الرسمي للحركة النِّسوية إلى 150 سنة تقريباً. لكن انتظام الأفكار النَّسوية الغربية، في مؤلَّفات المفكِّرين المسلمين الذين اطَّلعوا على حضارة الغرب، بدأ مع أواخر القرن التاسع عشر، ومن ثمّ انتشرت تلك الأفكار في البلاد الإسلامية، وكانت مصر في طليعة هذه البلدان التي احتضنت هذه الأفكار وتعهّدتها بالرعاية. وقد استفتح قاسم أمين ـ أحد

روَّاد النهضة النسوية في مصر ـ القرن العشرين بكتابين هما: «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» ليزرع بذلك بذور المرحلة الجنينيَّة للدراسات النسائية في هذا البلد في تلك الحقبة.

سعى قاسم أمين، خصوصاً في كتابه الثاني، إلى طرح نهج خاص يعتمد إعادة قراءة النُّصوص الدينية بعيون النظرة التجديدية الغربية، وتواصل هذا النهج على يد تيَّار عريض من النِّسويِّين المعاصرين في البلاد الإسلامية، بهدف جعل النظرة الأنثوية مهيمنة، ومن أبرز ممثِّلي هذا التيَّار: المغربية فاطمة المرنيسي، والباكستانية رفعت حسن، واللبنانية عزيزة الجبري والسودانية فاطمة أحمد إبراهيم، والمصرية نوال السعداوي...

وفي هذا الصدد، تعتقد الناشطة النسوية الإيرانية نيّرة توحيدي بأنّ نشاط هؤلاء النِّسويات كان ينطلق من خلفية دينية، أوحالة سياسية تكتيكية استهدفت تقديم قراءة جديدة للنَّص المقدّس[1].

وصل قطار النِّسوية الغربية إلى إيران في مطلع القرن الماضي بالتَّزامن مع انطلاق صفّارة الحركة الدستورية، واطّلاع المثقفين الإيرانيين على الحضارة الغربية. وتمثَّلت مطالب هذه الحركة في المقالات والنُّصوص الأدبيَّة التي نُشرت آنذاك. وهي ضرورة توفير فرص التعليم والصَّحة للمرأة، ومن ثمّ توسّعت دائرتها في مراحل لاحقة لتشمل المناداة بحقوق المرأة. وتنوَّعت الأقلام التي كتبت، في هذا المجال، بين كاتبات مسلمات وأخريات حملن ميولاً بهائية، جميعهنّ مدفوعات بنظرة تنويرية تجديدية تطرح مسألة ضرورة قراءة النص القرآني بأدوات عصرية، خصوصاً في بعده المتعلّق بتعدُّد الزوجات.

ليس بالأمر الجديد أن تتمّ عملية تأويل النصوص الدينية وفقاً للآراء الأنثوية، فهي تمتدّ إلى نحو قرن من الزمان، لكنَّ تاريخ المعرفة النِّسوية الإسلامية، التي تستند إلى أسس نظرية أيديولوجية ورؤية شمولية تعنى بتحليل تعاليم الدين، لا يتجاوز العقدين الأخيرين.

إذا أردنا تقريب صورة المعرفة النِّسوية الإسلامية يلزم تقسيم المسألة إلى شقَّين: في الشقّ الأوّل نعطي فكرة عن التركيبة السياسية للنِّسوية الإسلامية، وفي الشِّقّ الثاني نرسم الإطار الفكري لها.

الشّق الأوَّل: التَّركيبة السياسيَّة للنِّسويَّة الإسلاميَّة

بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، لجأ جماعة من الإيرانيين

(1) أنظر: نيِرة توحيدي، النِّسوية والديمقراطية والأسلمة، (طبعة أولى، لوس أنجلوس، 1996)، ص66.

المناهضين للثورة إلى عدّة دول، وقد توزّعت ولاءات هؤلاء بين ملكية وبين معارضة لقيام حكم ديني. في عقد الثمانينات، انضمّت إليهم مجموعات من التيارات اليسارية والماركسية، وقد وضع هؤلاء في صدر اهتماماتهم مسألة التصدّي للثورة بالأساليب السياسية. لكن مع مرور الوقت، أدركوا ـ متأثِّرين بالتحليلات الغربية ـ تعذّر مواجهة الثورة بالأساليب السياسية على الأقل على المدى القصير، ورأوا أنّ السبيل الأمثل لتحقيق غاياتهم هو اللجوء إلى استراتيجيات ثقافية متوسطة المدى وبعيدته.

تنتزع قضيَّة حقوق المرأة الاهتمام لعدّة عوامل:

أولها: إنَّ معظم النساء الإيرانيات الموجودات في المهجر لهنّ تجارب مريرة مع التيارات السياسية اليسارية، وقد وجدن الانخراط في المجالات النسوية أكثر جاذبية وأبلغ تأثيراً.

ثانيها: توصُّل الغرب، من جهته، إلى أنّ السلاح الأمضى لمحاربة الأصولية الإسلامية يتمثَّل في زعزعة كيان الأسرة، وتقديم بديل لأنموذج العلاقة بين الرجل والمرأة، فالإسلام ينظر إلى الأسرة بوصفها القاعدة الصلبة التي تُبنى عليها القيم، والسور الذي يتصدّى لغزو الثقافة الرأسمالية. والنِّظام الرأسمالي، بطبيعته، لا ينسجم مع المقدّس الثابت، لذلك راح يسعى من هذا الباب إلى تحطيم ركائز مؤسَّسة الأسرة التقليدية.

في العقدين الأخيرين، اتّجهت جماعات من النِّسوة الإيرانيات، ممّن لهنّ تجربة في العمل السياسي، إلى ممارسة النشاطات النِّسوية. وبعد مناقشات مستفيضة، توصّلن إلى صعوبة اختراق هذه الطروحات الجديدة لقلب المجتمع الإيراني ذي التركيبة الدينية ما لم تكتس ظاهراً عقيدياً دينياً، وأنّه بدلاً من محاربة الدِّين بأسلحة نفد تاريخ استعمالها،

يجب تقديم طروحات حديثة عن الدِّين. ومن بين التَّيارات النِّسوية الإيرانية التي تعمل في الخارج، ولها تاريخ سياسي مشترك، قدّم تياران نسويّان طروحات مختلفة عن النِّسوية: التيار الأول هو الجناح اللاديني في الحركة النسوية، وأبرز رموزه هايده مغيثي وروحي شفيعي ورفعت دانش، أما التيار الآخر فقد تمثل في نيّرة توحيدي وهاله افشار وافسانه نجم آبادي[1]، وهو يرى إمكانية عقد مصالحة بين الإسلام والنِّسوية.

أمّا قوى الداخل التي تعرف بالمنظَّمات النِّسوية الإسلامية، فعلى الرغم من احتوائها على بعض الرموز التي كانت مؤيِّدة للنظام الملكي السابق، أو معارضة للنظام الحالي، فإنّ التيَّار التي تنتمي إليه، في سواده الأعظم، يتألَّف من رجال ونساء ناضلوا ضد النظام السابق، ووقفوا إلى جانب النظام الثوري الجديد، وهم يُحسبون على التيار النِّسوي المتديِّن، وبعضهم من أنصار النظام، ومن المسؤولين في مواقع متوسطة فيه، لكنّهم يأخذون على السلطة عدم فاعليَّتها بسبب ابتعادها عن أسباب الحداثة.

الشّق الثاني: الإطار الفكري للنِّسويَّة الإسلاميَّة

لم تزل جدليَّة الدِّين والحداثة الشُّغل الشَّاغل للمفكِّرين خلال العقود الأخيرة. قد يبدو الدين للوهلة الأولى مجموعة من الثوابت التي لا تنسجم مع سنن الحداثة والتحديث وقوانينهما، ونحن هنا أمام خيارين: إمَّا أن نرجِّح أحدهما على الآخر، أو نفسّر أحدهما بالاستناد إلى الآخر. وقد انقسم المفكرون أمام هذا الواقع إلى فئات ثلاث:

---

(1) كانت أفسانه نجم آبادي في بداية مشوارها ترى الإسلام والنِّسوية على طرفي نقيض، ثم تحوَّلت إلى فكرة مفادها أنّه توجد في الإسلام عناصر إيجابية يمكن الإفادة منها لصالح النِّسوية. «أنظر: حامد شهيديان، «النسوية الإسلامية والحركة النِّسوية الإيرانية»، مجلة إيران نامه، الولايات المتحدة، خريف 1998، ص628).

الفئة الأولى: التَّقليديون الذين يتنكَّرون للثقافة والحضارة بجميع مظاهرهما، ويعارضون أي ظاهرة حداثية، مطالبين بالعودة إلى نمط الحياة الفطرية الأولى للإنسان، ويرون أنَّ تعقيدات الحياة الإنسانية هي من أعظم البلايا التي تعانيها البشرية، ولا سبيل للخروج من هذه الطامة إلا بخروج المارد ليعود بنا إلى تلك الحقب.

الفئة الثانية: المفكرون الإسلاميون الذين يعرضون الحضارة الجديدة على الإسلام بوصفه معياراً وحكماً، وهم صنفان: تقليديون ـ لا صلة لهم بالتقليديين من الفئة الأولى ـ، وتنويريّون. أما التقليديون منهم، فهم يحتكمون إلى أحكام الشريعة الإسلامية، من دون أن يبخسوا الحضارة أهميتها وقيمتها، لكن طريقة تعاطيهم مع هذه الحضارة والثقافة الجديدة هي التي تميِّزهم إلى حدٍّ ما عن التنويريين ـ الذين يرون إمكانية مدّ الجسور مع التطوُّرات الحضارية بالانطلاق من ثوابت العقيدة ـ ويجدون أنّ الدين فيه من مقوِّمات التجدُّد والدينامية الشيء الكثير. لكنّها في الوقت نفسه، لا ترى في الدينامية الدينية أساساً ومعياراً للتطور الحضاري والحداثي. وبإزاء ذلك، فإن المآخذ التي طرحها التنويريون على الآلية المقترحة للتقليديين، في ما يتعلق بطبيعة العلاقة بين الدين والظواهر الحداثية، هي نقطة الافتراق بينهما، إذ يسعى هؤلاء إلى رسم مشروع فكري يتيح الحصول على نمط لآلية دينية تتضمّن أنموذجاً للحكومة الدينية وتأسيس نظام حضاري يستمدّ محفّزات وجوده من الإسلام. وفي اتجاه معاكس، تحاول الفئة الأولى إيجاد شراكة متوازنة بين الظواهر الحداثية وأحكام الشريعة ضمن حالات مجتزأة ومنقطعة، فتضع مهمة بيان الأحكام في سلة الشريعة، ومهمة تشخيص الموضوع على ما درج عليه العرف السائد والخبرة العامة؛ بعبارة أخرى: تسعى هذه الفئة إلى تَمَثُّل رؤية حكومية للدين، تصوغ على أساسها أنموذج هداية اجتماعي مبني على الدِّين، وتعتمل في داخله مفردات الحضارة

الحديثة[1]، بالرغم من الإخفاقات والنجاحات الكثيرة التي مرّت بها.

وعلى مقربة من هؤلاء وأولئك، يقف الحداثيون الذين وضعوا الدين تحت المجهر، معتمدين مقاييس الثقافة الغربية الحديثة في تحليلاتهم، ويتنازعهم اتجاهان، الأول: الحداثيون العلمانيون الذين يحجرون على الدين داخل أسوار الحياة الشخصية، ويعتقدون بوجوب الفصل بين منظومة الدين ومنظومة المجتمع، ويرون أنَّ مهمّة الأديان هي إصلاح آخرة البشر، وأنَّ على البشرية إدارة صراع مصالحها الاجتماعية بنفسها. وتأسيساً على هذا التحليل، فإنّ الأحكام الاجتماعية في الإسلام لا تعني مجتمعية الدين على الأطلاق، أمّا إذا احتججنا بحكومة الرسول الكريم (ص) وقراراتها الاجتماعية، فذلك لأنّه جمع بين النبوَّة والحكومة، لذلك تكون تلك القرارات صناعة بشرية.

الاتجاه الحداثي الثَّاني، ويمثّله الحداثيُّون الدِّينيُّون، لا يدعو هؤلاء صراحة إلى فصل الدِّين عن المجتمع، لكنَّهم يرون أنَّه حمّال قراءات، إحداها قراءتهم التي تنسجم مع ثقافة الحداثة وحضارتها. كما يعتقدون بأنّ بعض المفاهيم، كالعدالة والمساواة، هي أهداف عامة للدين، وطريق تحقيقها يمرّ عبر أحكام الشريعة، لكن حتى تفسيرهم لهذه المفاهيم مقتبس من ثقافة الحداثة الغربية. وقد أسهبت مجلّتا «زنان» (النساء) و«فرزانه الحكيم» الإيرانيتين في عرض آراء هذا الاتجاه[2].

---

(1) يُعدُّ الإمام الخميني وآية الله الخامنئي والشهيد مطهري من جملة الذين ساروا في طريق التعريف بالحكومة الدينية.

(2) تستعرض نيِّرة توحيدي عناصر القوة في مجلَّة زنان كما يأتي:

1 ـ اللجوء إلى الاجتهاد بدل التقليد حيث يجب على المتدين الاستنتاج على أساس العقل وليس التعبُّد.

2 ـ استبعاد الخصوصيات الطبيعية للجنسين عن التأثير على حقوقهما الاجتماعية،

3 ـ الفصل بين الجنس والجنوسية بمعنى وعي حقيقة أن الخصوصيات هي جنوسية وليست بيولوجية فحسب (أنظر: نيِّرة توحيدي، النسوية، الديمقراطية والأسلمة، ص63).

وعن نظرتهم للأحكام الإسلامية يقول هؤلاء: إنّها شُرِّعت لتحقيق شَرْطَيْ العدالة والمساواة، أو على الأقل سوق المجتمع نحوهما. وأمّا الأحكام التي تهدف إلى غير ذلك، من وجهة نظر العقلاء، فهي أحكامٌ غير دينية وغير ملزمة، وتحتاج إلى قراءة حديثة. ويضيف أصحاب هذا الرأي: إنَّ الدِّين لم يملك مشروعاً اجتماعياً ليقدّمه للإنسانية، بل أقصى ما فعله أنّه طرح بعض الشعارات، وعلى الوعي الجمعي أن يتلقّفها ويفسّرها بحسب ظروف عصره.

في خضم هذه السجالات، أطلّت النسوية الإسلامية برأسها، وأساسها مجموعة من النِّسوة الإيرانيات في الداخل والمهجر، وتأسَّست هذه الحركة على دعوى فصل الدين عن السياسة، وتداخلت فيها تيارات لبعضها تاريخ ثوري ناصع، وسيرة شخصية متديِّنة ومحافظة، فانبرت للدفاع عن حقوق المرأة من خلال تكريس معطيات النسوية الدينية الحداثية.

لا يتورّع بعض المحلّلين عن إضافة اتجاه نسوي ثالث قوامه خليط من نساء متدينات، ثوريات، متنوِّرات، أكاديميات وداعيات دينيات ينتمين إلى المؤسسة الدينية (الحوزة) ممّن تعاطين عملياً ـ لا من باب التنظير ـ مع قضايا المرأة.

والمثير في الأمر أنّ معظمهنّ لا يعددن أنفسهنّ نسويات، لا بل يدرأن عن أنفسهنّ هذه «التهمة»، ويعتقدن بحماسة وإخلاص بضرورة أن يجري دم الحضارة والحداثة في عروق الإسلام إذا كان له أن يمارس دوره القيادي في الحياة. إنَّ الحكم على هذا الاتجاه إنَّما يكون من خلال ما رشح عنه من تحليلات وقراءات في شأن بعض القضايا، ومن بينها سنّ الزواج، العمل، القوامة، الحضانة، الحضور الاجتماعي للمرأة وغير ذلك. لم يخف غبار تمسّك هذا الاتجاه بالخصوصيات الجنوسيَّة لكلٍّ من الرجل والمرأة، حقيقة نظرتها التماثلية إلى المسائل.

على سبيل المثال: الشريحة المتديِّنة، في هذا التيار، تتحرّك ضمن دائرة الشرع والتكليف الإلهي، لكنّها في المسائل المعروضة تتبنّى الأحكام الفقهية التي تنحاز إلى الرؤى التماثلية. فمثلاً، بالنسبة لتعليم الأطفال والناشئة، تسلك نهجاً إصلاحياً للقراءات الجنوسيَّة متعاطفاً مع المعايير الدَّولية. أمَّا نظرتهم إلى الإصلاحات القانونية فتدور في هذا المضمار. وبالنسبة لمعاهدة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، فهي من وجهة نظرهم الإنجاز النسوي الأرقى خلال القرن العشرين، وهي بشكل عام وثيقة متقدمة لا ينقصها سوى لمسات تعديل سطحية.

وبقدر تعلّق الأمر بالإسلام الاجتماعي، بوصفه توظيفاً للدعوة وهدايةً للمجتمع، فإنّ هذا التيار يؤمن إيماناً راسخاً بهذا النهج، لكنّه إيمان ظل حبيس الفكر، ولم يُتَرْجَم إلى واقع عملي ملموس من خلال خطة استراتيجية بعيدة المدى، وهوما يفسّر حالة التخبّط التي يعيشونها. ولهذا السبب، ولأسباب أخرى منها أنّ هذا التيار لا ينطلق من خلفية أيديولوجية وبنى فكرية محددة في ما يتعلق بقضايا المرأة، فإنّنا لن نصنّفه في بحثنا ضمن التيارات النِّسوية الإسلامية.

ثانياً: قراءات

إذا أرادت النِّسوية الإسلامية، بوصفها تيَّاراً معرفيّاً، أن تسفر عن ملامحها وصورتها الحقيقية، عليها أوّلاً أن تبيّن موقفها من بعض المفاهيم الرئيسة، من قبيل الحركة النسوية والدين، لاستجلاء بنيتها الأيديولوجية ومسارات التوازي والتقاطع مع النسوية الغربية، ومن ثمَّ عليها ترسيم صورة كاملة عنها بوصفها تيَّاراً متمِّيزاً وعن طبيعة استراتيجياتها المعتمدة:

1 ـ قراءتها للنِّسويَّة

لم يزل النِّسويون الإسلاميون يصرّون على إيجابية النهضة النسوية،

بوصفها حركة اجتماعية تنادي بالمساواة، وليس بوصفها رؤيةً أيديولوجية، أي يمكن الإفادة منها ما دامت لا تنطوي على طبيعة أيديولوجية، والانخراط فيها مع الاحتفاظ بالهوية الإسلامية للدفاع عن حقوق المرأة وحريتها وتحقيق المساواة في الأدوار.

والحقّ أنَّ رواد الحركة الأوائل التزموا حدود النَّظرة السياسية الاجتماعية، ولم يتجاوزوها إلى الرؤية الأيديولوجية، وينمّ تنوّع التيَّارات داخل الحركة عن مرونة في الأفكار التي تحملها، تنوّع وصل إلى حدّ جمع المتناقضات تحت جناحها كما هي الحال مع التيَّار الليبرالي والتيار الماركسي. »إنّ ظهور المدارس النِّسوية المختلفة يشير بوضوح إلى الطبيعة التاريخانية والاجتماعية للحركة، البعيدة عن التنظيرات الأيديولوجية«[1].

يرى بعض المفكِّرين، من جملتهم ريك ولفورد، أنّه من الأفضل إطلاق مصطلح «النِّسويات» بدل «النِّسوية»؛ وذلك للتعدّد الهائل في التيارات المشكّلة لهذه الحركة إلى الحدّ الذي يصعب فيه جمعها تحت مظلة واحدة[2].

ولكن، هل حقاً أنّ النِّسوية تفتقر إلى مقوّمات الأيديولوجية؟ لا أظنّ أنَّ هذا القول دقيق، لجهة أنّ دراسة حماية حقوق المرأة سارت عبر شوطين رئيسيين؛ الشَّوط الأوَّل: بيان موقع المرأة وحقوقها، وسبر دورها وطبيعة الفواصل المائزة بين الذكورة والأنوثة، والشوط الثاني: البحث عن أنجع السبل لإحقاق حقوق المرأة.

الشَّوط الأوَّل هو الأكثر أهمية لأنصار النِّسوية، لذلك وقفوا عنده طويلاً. وفي هذا السياق، تبرز أسئلة ملحَّة عن طبيعة المسوّغات الفكرية

---

(1) نيّرة توحيدي، المصدر نفسه، ص9.

(2) أنظر: يان مكنزي وآخرون، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص383، ومحمد رضا تاجيك، «ما بعد الحداثوية والحركات الاجتماعية المعاصرة»، مجلة فتمان الإيرانية، العدد الأول، ص89.

التي ينوون اتّباعها لتحديد آفاق حقوق المرأة؟ وهل بالإمكان المطالبة بهذه الحقوق دونما أسس ومبادئ محدّدة يمكن التحرّك خلالها؟ وفي حال وجودها، ما هي هذه الأسس؟ وهل تستند إلى رؤية شمولية قائمة على العقل البشري والخبرة المادية والإنسانية أو إلى المعرفة الميتافيزيقية؟ في كل الأحوال، معرفة طبيعة هذه الأسس مادية كانت أو ميتافيزيقية، في معالجتنا لقضايا المرأة وأسباب دونيّتها وتردّي مكانتها، موضوع يطول شرحه، ولا يتّسع المجال هنا للخوض فيه.

إنّ النِّسوية، بوصفها حركة اجتماعية غربية، نشأت في ظل ظروف فرضتها بيئتها، وما كانت لترى النور إلاّ في ظلّ مجتمعات آمنت بإعلان حقوق الإنسان الفرنسي، وظهور مصطلح المساواة الغربي الذي أعقب الثورة الفرنسية؛ حيث ساعد انتشار الأفكار الفلسفية التي تنادي بمساواة الأفراد أمام القوانين على طرح أسئلة عديدة منها: هل المرأة إنسان؟ وإن كانت كذلك، فلم هذا التمايز في الحقوق والمكانة بين الرجل والمرأة؟

ولا يبدو أن حديث المنظّرين عن نسويات متعدِّدة صحيح، خصوصاً إذا ما لاحظنا الْمُشْتَركات التي تؤلِّف بين مختلف تيارات الحركة على تعدّدها، والقاسم المشترك الأول الذي يجمعها هو مبدأ المساواة الذي تلتف حوله هذه التيارات، حيث تشير الكاتبة الإيرانية نيّرة توحيدي، بعد تأكيد موقفها من مسألة افتقار الحركة للأيديولوجية، إلى عدد من المبادئ والحدود الدنيا، بوصفها قواسم مشتركة تجمع بين التيارات، التي سبقت الإشارة، إليها وهي: «الإيمان بمبدأ المساواة في الحقوق والفرص والأجور والمكانة الاجتماعية، والسعي للقضاء على التسلّط الجنوسي (السلطة الذكورية)، وإنهاء حالة الاضطهاد والتمييز والعنف ضد المرأة»[1].

(1) نيِّرة توحيدي، نفس المصدر، ص10.

والملاحظ أنّ النِّسوية، بمختلف اتجاهاتها وتياراتها، تعتمد النتاج الفكري البشري مرجعيَّةً في حل قضايا المرأة، وتسلك المعرفة النِّسوية الإسلامية السبيل نفسه، على الأقل في الجانب المتعلِّق بالقضايا الاجتماعية؛ حيث تحرّر نفسها من دائرة التعبّد بالشريعة، متعلّلة بذرائع دينية ليس آخرها مقاصد الشريعة وضروراتها.

والحقُّ أنَّ مبدأ المساواة وفكرة فصل الحياة الاجتماعية عن الدِّين (العلمانية) رؤية أيديولوجية بكل ما للكلمة من معنى، تستمد وجودها من روح الثقافة الغربية؛ ولا نجانب الحقيقة إذا قلنا: إنه لا يوجد اتجاه نسوي واحد يمكن تفسيره دينياً.

المعرفة النِّسوية الإسلامية معرفة نقدية للنِّسوية الغربية في ما يتعلق بالأسرة وكذلك من حيث إسرافها في الفرديَّة، وترى وجوب مراعاة الخصوصيات الثقافية المحلية والوطنية للمرأة، الأمر الذي يعني صعوبة عولمة الاستراتيجيات الخاصة بها. وفي هذه المسألة الأخيرة، يبدو أنّ المعرفة النسوية الإسلامية قد تأثّرت بالنسوية ما بعد الحداثية، لهذا راحت تعوّل على عملية تغيير شاملة لمناهجها وبعض استراتيجياتها بدلاً من إحداث تغيير في المفهوم النِّسوي، فكما يقول بعض النِّسويين الإسلاميين: يجب السعي، في ضوء تجارب الماضي، إلى آلية إسقاطية توفيقية متقنة، وناقدة للنظريات والأفكار في تعاملها مع واقع المجتمع[1].

2 ـ قراءتها للدِّين

يعرّف بعضهم النِّسوية الإسلامية بأنَّها «مجموع الأساليب وأنماط السلوك ذات الصِّلة بالعدالة والمساواة الجنوسية والمؤطرة بالقيم

(1) حامد شهيديان، النسوية الإسلامية والنهضة النسائية الإيرانية، مجلة إيران نامة الصادرة في الولايات المتحدة، خريف 1998، ص612.

الإسلامية«[1]، أي أنّ هذه الحركة تسعى إلى تبنّي قضايا الدفاع عن حقوق المرأة وقيمها على هدي ثوابت الدين. ويرى كثيرون من النِّسويين الإسلاميين أنفسهم أفراداً متديّنين وملتزمين بتطبيق أحكام الشريعة نظرياً وعملياً. ولكن يبقى هنالك شك في التعريف المذكور عن النسوية الإسلامية، باعتباره تعريفاً غير دقيق، ولا بأس هنا من الرجوع إلى قراءاتهم للدِّين وموقعه لنستجلي أي التباس في الأمر، خصوصاً مفكِّري المهجر الذين يعبّرون عن وجهة نظرهم بوضوح أكبر، وفي طليعتهم نيّرة توحيدي التي تميِّز الدِّين الرسمي (السلطة الدينية) من الدِّين الفردي (التديُّن)[2]. فالدِّين ظاهرة تحظى بكل الاحترام، ويمكن أن تؤدِّي دوراً في ترسيم أبعاد العلاقة بين العبد وخالقه، لكن هذا لا يعني بالضرورة الإيمان بسلطة الدين على القضايا الاجتماعية الإنسانية، والعلمانية بما تعنيه من فصل بين دائرة الدين ودائرة المجتمع، بوصفها صيغة مثلى للمحافظة على المقدس من المدنّس؛ لذلك يجب الحؤول دون تداخل الاتجاهات الدينية في القضايا السياسية.

لعلّ هذا هو التعريف الوحيد الأقرب إلى النِّسوية الإسلامية. أمّا التيار النِّسوي الثاني (الحداثي الدِّيني) فهوأيضاً يطرح قراءة حداثوية عن الدين ـ رغم أنّه لا يقول صراحة بفصل الدِّين عن السياسة ـ تضمن زيادة مساحات التعايش بين الدين والثقافة الجديدة، من طريق الإيمان بأن الدِّين لله والوطن للجميع، بمعنى ترك القضايا الاجتماعية للعقلاء وللعرف السائد[3].

من هنا يتبيّن أنّ لاحقة »الإسلامية« التي ألصقت بالنِّسوية لا تمثّل

(1) أنظر نيّرة توحيدي، النسوية والديمقراطية والأسلمة، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص23.

(3) وحدة التيار الثالث الذي يؤمن بوجود مسؤولية فقهية تجاه القضايا الاجتماعية، لكن مع ذلك فإنَّ أسلوبه الانتقالي للأحكام الفقهية يجعله أقرب ـ تصنيفاً ـ إلى التطورات العالمية والعلمانية.

التزاماً حقيقياً لأصحابها، ومن ثمَّ فهي غير ذات أهمية؛ أي لا تعني اعتماد هذا التيار الإسلام مرجعيَّةً في المبادئ والآليات، بل تعني تحقيق الأهداف النسوية بانتهاج أسلوب معين؛ لذلك فهي لا تعدو كونها فرعاً من النِّسوية تسعى إلى تمثّل الأهداف النِّسوية وتحقيقها بمنطق ديني، فتجعل من النِّسوية مصفاة للأفكار الدِّينية وليس العكس.

لم تعد عملية خلق التحوُّل في أحكام الشريعة ترفاً فكرياً من وجهة نظر النسويين الإسلاميين خصوصاً التيَّار الثاني الذي يحجم عن التصريح بالعلمانية، بل هي ضرورة تمليها ظروف التجدّد والاستمرار والتطوّر. ويرى هؤلاء أنَّه علينا أن نتحوَّل من الأحكام الشرعية إلى مفهوم المقاصد الدينية، وتكون انطلاقتنا نحو تقديم تفسير متجدّد للتعاليم الدينية، حتى وإن أدّى ذلك إلى إدخال تعديلات واسعة على الأحكام.

من الآراء والأفكار التي يطرحها منظِّرو هذه الحركة، يتبيّن لنا إيمانهم بإمكانية بلوغ المنظومة القيمية الثابتة التي أكّد عليها الدِّين، وهي: العدالة، المساواة، الحرية، والأسرة، حيث نقدّم هنا توضيحاً لكلٍّ منها:

2 ـ 1 ـ العدالة

العدالة التي تقصدها هذه الحركة هي العدالة الاصطلاحية وليس العدالة العقلية. فمن المعلوم أنّ هذا المفهوم يمثِّل محوراً رئيسياً من محاور العقائد الشيعية وهو يشمل جميع الجوانب التكوينية والتشريعية. فالله عادل في خلقه وتشريعه، وهولا يظلم ولا يقبل الظلم من عباده؛ لذا نرى العدالة هنا عدالة عقليّة لا تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان، وهي موضع اتفاق جميع عقلاء العالم في جميع العصور والأمصار والثقافات؛ هذا النوع من العدالة من قبيل المستقلات العقلية، أي أنّ العقل يحكم بحسنه بصورة مستقلة، من دون الحاجة للرجوع إلى الشرع، وهذا الأخير لاشك يحكم بضرورته.

في المقابل، هناك عدالة يقرّها العرف السائد ممثّلاً في أهل الرأي والعلم في كل زمان[1]، من دون أن تسري بالضرورة إلى زمان آخر؛ لأنّها مفهوم متحرّك مع الزمن، وعلى الرغم من كون العدالة من الأهداف التي يصبو إليها الدين، إلا أنّها في المنظور النِّسوي الإسلامي ذات جوهر هلامي ومتحرِّك، وهذا المفهوم يفتح الباب أمام تغيير معظم الأحكام المتعلقة بالمرأة، بحجة أنّها لا تتماشى مع العرف السائد في المجتمع.

وهنا يتبادر إلى الذِّهن سؤال مهم، وهو: ما هي آليَّة تبلور عقليَّة النُّخبة في مجتمع ما؟

إذا تبلورت المرتكزات العقلائية، في بيئة اجتماعية محلِّية بمعزل عن الترتيبات والصيغ الخاصة، فهي موضع ترحيب، لكنّ استحداث مراكز البحوث والجامعات والأكاديميات العلمية في القرن الأخير يشي بواقع يقوم على صناعة المفاهيم وتأسيس الوعي المزيف؛ إذ غالباً ما تقوم هذه المسمّيات بإنتاج المفاهيم والأفكار والمعلومات الحديثة في دول معينة لتضخّها بصورة آحادية إلى الجامعات، أو تدسّها في الأوساط الاجتماعية لدول أخرى، فتتبلور بذلك مفاهيم وأفكار وقيم مشتركة في جميع أنحاء الأرض.

وإطلالة سريعة على منابع العلوم الإنسانية، سواء المناهج الجامعية منها أم المصادر المرجعية أم المقالات العلمية والدوريات المتخصصة، تثبت لنا أنّ القيم الموجودة، وبعد اجتيازها لمراحل عديدة تتحوّل إلى أنواع لنظريات في العلوم الإنسانية وفق معايير الثقافة الغربية ليستلمها العالم قوالب جاهزة، من دون أي مساهمة منه. ومن الطبيعي، أن لا

(1) لمزيد من المعلومات عن العدالة العرفية أنظر: مقابلة مع الشيخ محمد مجتهدي شبستري، مجلة زنان «النساء»، العدد 57، ص21.

يبدي معظم المفكرين الذين يتأثرون بعملية الصناعة الثقافية هذه أدنى شك أو ارتياب بالنظريات الإنسانية المنتجة عن هذا الطريق. وبالتالي تصبح بعض مفاهيمها من البديهيات المسلّم بها، من قبيل حقوق الإنسان (بمعناها المتداول اليوم)، المساواة، الحرية... إلخ، ولا يخفى أنّها مفاهيم تمثّل البنية الفلسفية للحضارة والثقافة الغربية. والآن، كيف لنا أن نتبنّى خطاب النخبة عن العدالة، بوصفه أساساً لتحليل المفاهيم والتعاليم الدينية؟ أنّى لنا أن نُخضع المفاهيم الدينية لطاعة الفلسفة المادية الغربية، بكل تياراتها الإنسانية والعلمانية والفرديّة والنسبية؟

وفوق هذا، لم يجب مهندسو ثقافة العدالة السائدة (العرفية) بعد عن سؤال خطير، وهو: من أين تستمدّ العدالة العرفية مقوّمات اعتبارها وأهمّيتها؟ وما هو وجه العلاقة التي تربطها بالدين؟

لم تكن إجابتهم عن هذا السؤال بياناً لوجه ارتباطها بالدين بقدر ما كانت وصفاً لأبعاد القضية.

2 ـ 2 ـ المساواة

المساواة من الأهداف والتوجّهات العامة للدِّين كما يرى النِّسويون الإسلاميون، وإنّ قوام فلسفة الدِّين إشاعة المساواة بين الأفراد، وأصدق شواهدها المساواة بين الرجل والمرأة.

الشيخ مطهَّري، في كتابه: «منظومة حقوق المرأة في الإسلام»، طرح رؤيته عن المساواة؛ إذ وجد أنها أقرب إلى التوازن والتكافؤ وأبعد ما تكون عن التماثل، وهي رؤية لا تنسجم مع ما ذهب إليه منظّرو الجناح المتطرّف في النسوية الإسلامية الذين يقصدون بالمساواة التماثل كما أنّهم يخطون باتجاه القضاء على الطبقية الجنسية؛ حيث أنكروا الهويات البيولوجية بهدف الحصول على حقوق مساوية للمرأة، مطالبين بالانتقال إلى مجتمع موحَّد الجنس تسود فيه أدوار اجتماعية واحدة

للمرأة والرجل، وتتوحَّد فيه اهتمامات الحياة لدى أفراده، بغضِّ النَّظر عن انتماءاتهم الجنسية[1].

بعضُ النِّسويين الإسلاميين يعلنون بوضوح أنّ التَّمايز البيولوجي بين المرأة والرجل يجب أن لا يجرّ إلى امتيازات لصالح الرجل في القوانين والتشريعات[2]. ويمتدّ المفهوم التماثلي للمساواة لهذا التيار إلى التشريعات الخاصة بالجنسين، في مجالات الإرث والديَّة والقصاص وقوامة الأسرة وما شابه.

وثمَّة ملاحظة لابدّ من توضيحها؛ وهي أنّ المساواة التماثلية التي ينادي بها هؤلاء لا تتمتّع بأي تأييد ديني، لا بل هي مناقضة لروح الدين وجوهر العقيدة، ذلك أنّ دأب الدين هوإقامة القسط والعدل.

يستشفّ، من النُّصوص الدينية، أنّ المرأة، كما الرجل، مخلوق وضع الله فيها جميع المواهب التي تمكّنها من بلوغ الكمال الإنساني وأرقى المنازل؛ لذلك فهي لا تختلف عن الرجل في هذه الناحية. لكن الحكمة الإلهية المطلقة ارتأت، من أجل تكامل الأدوار الاجتماعية، أن تهب لكل جنس خصوصيات معيَّنة تترتَّب عليها أدوار ووظائف مختلفة بحسب كل جنس وحتى أنماط سلوك متباينة، وهي اختلافات متوازنة ومحسوبة وباتجاه تكامل الجنسين ورقيهما، فلا يجوز تفسير المواقع الاجتماعية المختلفة على أنّها اختلاف في المكانة والقيمة، لذا فإن ما يمكن استنباطه من الخطاب الدِّيني هوالتوازن والتكافؤ وليس التماثل.

وفي مقابل ذلك، يعارض كثير من النِّسويين في الداخل، مفهوم

(1) معظم النِّسويين الإسلاميين كانوا في بداية أمرهم متاوئين لفكرة المساواة بين الرجل والمرأة، لكنهم شيئاً فشيئاً وجدوا أنفسهم في صميم هذه الأفكار.

(2) أفسانه نجم آبادي، دائرة الاختلاف الضيِّقة، النصف الآخر، الولايات المتحدة، العدد 11، ص20.

المساواة المطلقة، ولا يحبذون السلطة الأنثوية ولا مفهوم التماثل بين الرجل والمرأة، ويؤكّدون في الوقت نفسه الدَّور المرموق للمرأة في المنزل؛ هؤلاء يرون ضرورة أن تقوم الحركة النِّسوية بتقريب الأدوار والاعتراف بأهميتها على اختلافها عند الرجل والمرأة[1]. ولا شك في أنّ هذه المواقف تبيّن مقدار الهوّة التي تفصل بين هذا التيَّار النِّسوي والتيَّار المتطرّف في الداخل والخارج.

2 ـ 3 ـ الحرِّيَّة

أصبح هذا المصطلح حجَّة يتشبّث بها النِّسويون الإسلاميون المتطرّفون. والحرِّيَّة التي ينادون بها تستعير ملامحها من الفرديَّة الغربية، وهي ثمرة ثقافة الغرب الليبرالية التي تتيح أمام الفرد خيارات مفتوحة مادام لا يمسّ حريّة الآخرين، لكن إبداءهم قدراً من الالتزام بالقيم والأصول الثابتة، ونأيهم بأنفسهم عن الفرديَّة المتطرفة يجعلهم إلى حدّ ما بعيدين عن المفاهيم الليبرالية.

وعلى سبيل المثال، فإنَّ ربط خروج المرأة من المنزل بإذن الزوج مرفوض في نظر هؤلاء؛ لأنّه يعدّ تحديداً للحرية وكذلك تقريراً للتمييز الجنسوي، ويصدق الحكم نفسه على قوامة الرجل في الأسرة[2].

إذا وضعنا آراء النِّسويين، في الداخل، المنادية بالحجاب الاختياري، وضرورة ترميم العلاقات الأسرية... إلخ، بعضها إلى

(1) أنظر: ناهيد مطيع، «النسوية في إيران (البحث عن مقاربة محلية)»، مجلة النساء، العدد 33، ص20.

(2) تنتقد الكاتبة نيّرة توحيدي الحجاب لكونه أضحى سلاحاً في خدمة السياسات الجنوسية وقيداً للمرأة، وترى الرَّأي نفسه إلى سياسة فرض السفور في عهد رضا بهلوي (شاه إيران السابق)، فتقول: إنَّها مثّلت حالة قمعية واستبدادية.

جانب بعض، ستتكوَّن لدينا صورة كاملةعن قراءتهم للحرِّية، لكن عدا ذلك، لم نعثر لهم على بحوث نظرية ذات شأن تعالج هذا الموضوع. هذه القراءة هي الأخرى لا تتمتّع برصيد ديني؛ لأنه إذا كان مفهومنا للحرِّية هو رفع القيود التي تقف بوجه التطوُّر والارتقاء، فالأديان السماوية جميعها جاءت لتحقيق الحرِّية وتطويرها، وتحرير الإنسان من تلك القيود التي تكبّل انطلاقه وتطوُّره، وبون شاسع بين مفهومنا للحرّية ومفهوم الحداثيين. قد تبدو بعض الأحكام والفعاليات، في ظاهرها، قيداً ومعوِّقاً، لكنّها في الحقيقة، وبنظرة أشمل، تفتح فضاءات أرحب في وجه الحرِّية الإنسانية. فمثلاً، قد يبدو للوهلة الأولى موضوع الحجاب قيداً مفروضاً، لكنّا إذا حلّلناه من زاوية دينية سنجد أنّه يحول دون توقّف العقول عند موانع التطوُّر والتركيز على ما يهمّ المجتمع والحياة الإنسانية. وللشعب الإيراني تجربة تاريخية مريرة مع مسألة السفور، فهوتمهيد للابتذال والاستغلال الرخيص للمرأة، وفوق هذا يمثّل حجاباً للمرأة والرجل معاً، يحجب المرأة عن المشاركة الاجتماعية البنّاءة، والرجل عن بلوغ المعالي وإرشاد المرأة. وفي هذا السياق نفسه ينظر إلى تحطيم النبي إبراهيم (ع) للأصنام بوصفه عملاً تحرُّرياً أطلق عقول المجتمع لأجل النهوض والارتقاء، وإن كان من منظار الثقافة الحديثة المعاصرة يبدو مناهضاً للحرِّية.

2 ـ 4 ـ الأسرة

بعيداً عن النَّظرة النِّسوية الغربية التي تُعدُّ الأسرة والأمومة نتاجاً للنِّظام الذكوري، وتكريساً لسلطة الرجل وتفوُّقه، يؤكّد التيار النسوي الإسلامي وجوب المحافظة على مؤسسة الأسرة ودور المرأة فيها زوجةً وأمًّا، وأحياناً يتوجه بالنقد إلى الآراء الليبرالية لأنَّها تضحِّي بمصالح المجتمع والأسرة على مذبح الفرديَّة المفرطة التي تعبّر عن نفسها في

أنماط سلوكية مستهجنة كالمثلية الجنسية، إذ أعلنت براءتها عنها صراحة، بوصفها نزعة متطرّفة[1].

ليس للنِّسوية الإسلامية مشكلة مع المؤسسة الأسرية والأمومة، بل مشكلتها مع تركيبة الأسرة التقليدية التي تحمل قيم المجتمع التقليدي والتراتب الوظيفي والقوامة الذكورية؛ إذ تطالب بأسرة عصرية ترتكز على مبدأ تساوي الأدوار وإلغاء القوامة الذكورية، واستبدالها بالأسرة الديمقراطية بوصفها حلاً أمثل.

لعلَّ السبب، في إصرار النِّسويين الإسلاميين على المحافظة على مؤسسة الأسرة، هو أنّهم يرون ـ بخلاف النِّسويين الغربيين ـ أنّ المنزل يمثّل البيئة المثلى للمرأة، لممارسة أدوار إيجابية، خصوصاً عملية انتقال القيم إلى الأجيال اللاحقة، لكن ليس القيم التقليدية للمجتمع بل قيم تخلّت عن الطابع الطبقي الجنوسي، وتعدّ البنت خلالها لممارسة أدوار جديدة بعيدة عن الطبقية الجنوسيَّة، وتضع الولد في منظومة علاقات بعيدة عن التسلّط والذكورية.

يشير المفكّرون الحداثيون، في كتاباتهم النَّظرية، إلى تركيز الدِّين على المحافظة على المؤسسة الأسرية بوصفها كياناً ومنظومةً، وباعتبار ذلك من جملة القيم التي تتصدّر اهتماماته كالعدالة والمساواة[2]، من دون أن يعنيه نمط الأسرة، سواء أكانت أسرة نووية أم ممتدّة، ولكن لم يبيّنوا المصدر الديني الذي استنبطوا منه عدم اعتناء الدين بنمط الأسرة، نووية كانت أم ممتدّة، وظائفية تراتبية أم ديمقراطية منسجمة؟ بالنسبة

---

(1) أنظر: حامد شهيديان، النسوية الإسلامية والنهضة النسوية الإيرانية، مجلة إيران نامه، الولايات المتحدة، 1998، ص624.

(2) أنظر: محمد مجتهد شبستري: «الحداثة الدينية وقضايا المرأة»، مجلة زنان، العدد 57، ص18.

للمصادر الدينية التي تشير إلى تأكيد الشرع على الأسرة الممتدة، وعلى التراتب الوظائفي، فسنبرهن على هذه المسائل في مظانّها، ولا بأس هنا من أن نذكِّر بأنّ المفهوم الديني للأسرة الممتدّة يختلف قليلاً عن المفهوم السوسيولوجي. ومن جهة أخرى، سنبيّن في آخر البحث كيف أنّ تأكيد النِّسويين الإسلاميين على المحافظة على الأسرة لا يعدوكونه موقفاً تكتيكياً، بينما استراتيجيتهم البعيدة تصبّ باتجاه زعزعة كيانها. ربّما كان من الأجدر بالنِّسويين الإسلاميين أن يقدّموا تعريفاً للأسرة التي ينادون بالمحافظة عليها، لنعرف أي أسرة يعنون، هل هي موجودة فعلاً على أرض الواقع، أو أنّها صورة ضبابية تسكن مخيَّلتهم؟

3 ـ الفصل بين الجنس والجنوسة

نعني بالجنس البيولوجي (sex) الخصوصيات الطبيعية لكلٍّ من المرأة والرَّجل، ويقابله مصطلح الجنوسة أوالنوع الاجتماعي (gender)، وهو تعبير عن الآثار المعنوية والنفسية والاجتماعية التي تترتب على هوية الذكورة والأنوثة، من دون أن يكون لطبيعة هذه الهوية دخل فيها. تقول الحركة النِّسوية، ومعها النِّسوية الإسلامية، بأنّ النظام الذكوري سعى دائماً إلى أن ينسب الاختلافات الموجودة بين الجنسين إلى الهوية البيولوجية لكل منهما، أي أنّها لا تقبل التغيير، وبذلك تغلق الباب سلفاً بوجه الإصلاح، وهذا يعني أنّ سرّ الاقتدار الذكوري يكمن في مسألة تطبيع فكرة دونية المرأة؛ فالنِّسويون يحاولون، من طريق الفصل بين الجنس والجنوسة، أن يثبتوا عدم ارتباط التمايز الجنسوي بالخصوصيات الطبيعية البيولوجية، وأنَّها نتاج طبيعي لعلاقات النِّظام الذكوري.

يوجّه التيَّار النِّسوي المتطرِّف في الغرب النقد إلى التقاليد السائدة قائلاً: إنّها بتطبيعها للاختلافات بين الجنسين، في المجالات الاجتماعية والأسرية، تنهي الجدل في أي محاولة لإعادة هيكلة العلاقات بين الرجل والمرأة. ولا يُخْفي هؤلاء المتطرِّفون انزعاجهم من المنظومة الاجتماعية

التي يعتقدون بأنّها منشأ جميع الاختلافات، ويرون أنّ مفاهيم الأنوثة والذكورة هي ذات طبيعة ثقافية وليست بيولوجية. وفي هذا النقاش المحتدم، يمثُل أمامنا طرح يقف على مسافة متساوية من الطروحات السابقة تنادي به افسانه نجم آبادي وآخرون. هذا الطَّرح يسلّم بوجود الاختلافات البيولوجية الطبيعية عند الجنسين، لكنّه يرفض أن تستخدم ذريعةً لتمايزات تشريعية تصبّ لصالح أحد الطرفين (الرجل عادةً). تنظر نجم آبادي بإيجابية إلى مقولة النِّسويين الإسلاميين بالجنوسة، لأنّها بحسب رأيها أتاحت لهم فرصة أخرى للمساواة[1].

من ناحية أخرى، عبّر نسويّو الداخل عن موقف أكثر اعتدالاً تجاه دورَيْ الأم والزوجة بوصفهما دورين طبيعيَّين، لأنّ الأنوثة حالة فطرية هيّأت المرأة للقيام بدور الأمومة على أكمل وجه. ومن هذا المنطلق، فهم يشكّكون في المساواة في الأدوار بمعناها المطلق[2].

يركّز النِّسويون على مسألة الفصل بين الجنس والجنوسة إدراكاً منهم لأهمية الموضوع، وقد شهد التاريخ حالة تمدّد لامتيازات القوى التسلّطية من طريق تطبيع مسألة دونية المرأة، لذلك يتطلّب الأمر وقفة تحليلية تتمّ خلالها دراسة دقيقة للخصوصيات البيولوجية من منظار الجنوسة للوصول إلى حكم علمي في شأن هذه الخصوصيات. يعتمد هذا الحكم على الإجابة عن سؤال: هل هناك انسجام وتوازن بين الخصوصيات البيولوجية والتمايزات التشريعية الجنوسية؟ بمعنى هل يمكن للخصوصيات البيولوجية أن تتسبّب بتمايزات في الوظائف والحقوق؟

---

(1) أفسانه نجم آبادي، سنوات العسرة، سنوات النمو» مجلة كنكاش، العدد 12، 1995، ص186.

(2) أنظر: ناهيد مطيع، «النسوية في إيران (البحث عن مقاربة محلية)»، مجلة زنان، العدد 33، وأيضاً جميلة كديور، مجلة زن، ص16.

تثير إجابة افسانه نجم آبادي عن هذا التساؤل الاستغراب والدهشة، لأنّها لا تذكر إن كان هنالك من مبدأ علمي أوعقلي لا يقرّ بهذه العلاقة بين الطبيعة البيولوجية والتشريع القانوني. وفي هذا الصَّدد، ألا يحقّ لنا أن نطرح ذلك كاحتمال على الأقل؟

المسألة الأخرى، هي أنّ النِّسويين الغربيين وبعض أنصارهم في الداخل يحاولون نسبة الاختلافات بين الجنسين بصورة كاملة إلى المتغيِّرات الثقافية، عدا بعض الحالات التي ترتبط بالخصوصية البيولوجية، وانتزاعها تماماً من محيطها الجنسوي بإضفاء طابع الجنوسة عليها. في ضوء الأدلَّة العلمية المقدَّمة من قبل هؤلاء، فإنّ المسألة الوحيدة التي استطاعوا حسمها هي تأثير المتغيرات التربوية والاجتماعية في بلورة شخصية البنت أوالصبي، لكنّهم لم يستطيعوا نفي الخصوصيات الطبيعية.

نحن، أيضاً، بدورنا، نؤكِّد دور الثقافات والحضارات في صقل الشخصية الأنثوية والذكورية، لكننا نعتقد في الوقت نفسه أن هناك العديد من هذه الآثار قد ترعرعت في مناخاتها الطبيعية المناسبة. لذا، فإنّ البرهنة على تأثير الثقافات الاجتماعية لا تعني انتفاء العوامل الطبيعية.

يوجّه النِّسويون الغربيون إشكالاً جديراً بالتأمّل إلى النسويين المعتدلين في الداخل في ما يتعلّق بمقولة المنشأ الطبيعي للأنوثة والأمومة، إذ يرون أنّ ذلك يترتّب عليه القبول باللامساواة الناجمة عن هذه العلاقات، بمعنى أنّ القبول بأدوار أنثوية وذكورية متفاوتة في الأسرة، سيؤدّي إلى توزيع غير عادل للمصادر الاجتماعية وتحكيم سلطة الرجل وهيمنته. ويبدوهذا الإشكال النِّسوي الغربي في محلّه، وعلى هؤلاء أن يوضحوا من أين استنبطوا أنّ الأمومة والزوجية هما من الأدوار الطبيعيَّة للمرأة؟ هل من النصوص الدينية أو من مصادر أخرى؟ وإذا سلّموا بتباين الأدوار، فهل يسلّمون بما يترتّب على ذلك من انعكاسات،

من جملتها الالتزام المالي للرجل تجاه زوجته، وترتيب أولوية العمل بدءاً بالرجل (حمايةً لزوجته) ثمّ المرأة؟

يبدو أنّ النّسويين الإسلاميين في مفترق الدِّين والحداثة يتّخذون أحياناً موقفاً نابعاً من خلفيتهم الدينية، لكنّه لا يلبّي متطلبات الخطاب الحداثي.

لم يُخلق الكون عبثاً، هذا ما يقوله الخطاب الإسلامي الذي يرى أنّ في خلقه هدفاً وحكمة، وأنّ ذلك ينسجم مع قاعدة اللُّطف الإلهي، والخصوصيات الطبيعية عند الجنسين ليست بمستثناة من الحكمة الإلهية. وإنَّ الله، سبحانه وتعالى، أودع الجنسين هذه الخصوصيات ليستوعب كل منهما الآخر، وليغرس فيهما علاقة تكاملية في إنجاز الأدوار والوظائف. وإنّ الحكيم المدبّر الذي خلق الجنسين ليؤدِّي كلٌّ منهما أدواراً مختلفة، وخلق الخصوصيات الطبيعية لكل منهما، ألم يخلق قوانين وقواعد جنسوية خاصة لتمضي علاقاتهما الاجتماعية في ضوء الأدوار الوظيفية المطلوبة من البشر؟

مبدئياً، يؤمن النِّسويون عملياً بمشروعية التمايز في الحقوق والواجبات، استناداً إلى الهوية الجنسية، فهم قد أكّدوا مراراً، ويؤيّدهم في ذلك العقلاء، على توفير بعض الامتيازات والتسهيلات للمرأة، من قبيل إجازة الولادة ودور الحضانة في مراكز العمل، التقاعد المبكر للمرأة، وحق حضانة الأطفال في السنوات الأولى. . . إلخ. وبناءً على هذه الانتقائية في تقرير التمايز في الحقوق والواجبات، بحيث يؤيّدونه في حالة ويرفضونه في أخرى، إلى أيّ المسوّغات العقلية أو الشرعية أو البحوث العلمية استندوا في رفضهم هذه التمايزات؟

من غير المنطقي أن نعزو كل تمايز إلى الخصوصية المتفاوتة للجنسين، مثلما لا يجوز أن نتذرّع بهذه الخصوصيات للقبول بأي تمايز

في الحقوق والواجبات، كما أنّه ليس بالضرورة أن يمهّد كل تمايز طبيعي إلى تمايز تشريعي. أحياناً، تنظّم التمايزات الطبيعية نسق القضايا الاجتماعية تلقائياً دونما حاجة إلى أي تشريع (مثلاً اختلاف الكفاءات والمواهب الذاتية هي التي تتحكّم في تبوُّؤ الأفراد للمناصب والوظائف الاجتماعية المختلفة)، وأحياناً أخرى لا يستقيم الأمر إلا بسنّ القوانين والتشريعات، ولكن أيّ التمايزات يحتاج إلى تشريع يراعي جانب الجنوسة فيه وأيّها لا يحتاج؟ جوابنا نجده في الشرع، والعقلاء أيضاً يمكنهم، في بعض الحالات، أن يطرحوا رؤاهم إلى أنجع القوانين والعلاقات الاجتماعية التي تخلق ظروف الارتقاء والانطلاق لكلا الجنسين، بالاهتداء بالضوابط الشرعية والتعاليم الدينية.

4 ـ الأهداف والاستراتيجيات

يتّفق جميع النِّسويُّون، بمن فيهم الإسلاميُّون، على المساواة بوصفها هدفاً مركزيًّا لهم، وهذه المساواة تتوزّع على عدّة حلقات هي:

أ ـ المساواة في فرص التمتّع بالثروات والإمكانات (مثلاً الثروات المالية. . .).

ب ـ المساواة في فرص المشاركة (الحصول على المواقع ومستوى الحضور الاجتماعي).

ج ـ المساواة في الوعي (فرص متساوية للجنسين في الحصول على البيانات والعناوين الدراسية والنظام التعليمي الموحّد. . . إلخ).

د ـ المساواة في الإدارة (توازن القوى بين الرجل والمرأة)[1].

ستضمن الأمور المذكورة أعلاه، إنْ تحقَّقت، فائدة متساوية لكلّ

(1) أنظر: مكتب شؤون المرأة في ديوان رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية ومنظمة اليونيسيف، دور المرأة في التنمية، (منشورات روشن ران، 1997) ص27.

جنسٍ من الجنسين من الإمكانات، وهي غاية قصوى لجميع البرامج التي تعنى بالجانب المادّي للإنسان.

حان الوقت لنسأل: ما هي الآليات التي يسعى من خلالها النسويون الإسلاميون إلى تحقيق أهدافهم؟

بحسب الكاتب الإيراني حامد شهيديان، فإن هذه الآليات تكون بإلغاء جميع القيود القانونية التي تقيِّد المرأة داخل الأسرة، وتهيئة الظروف القانونية والاجتماعية لخروجها إلى المعترك الاجتماعي، وإحداث تحوّل في المنظومة العقدية والمعيارية الثقافية المرتبطة بقدرات المرأة واستعداداتها لفتح المجتمع، وأخيراً إصلاح طبيعة تعاطي المجتمع مع الأخلاق، أو بالأحرى مع «الهوية الأنثوية»[1].

من مراجعتنا للاستراتيجيات النسوية نستنتج أنّ تأكيداتهم على مسألة الأخلاق هي لجهة كبح صلاحيات الرجل واحتوائها، وفي مسألة حقوق المرأة نرى تغييباً للمركزية الأخلاقية، ومهما يكن من أمر، فإنّ المحاور الآتية تمثِّل أهم استراتيجيات النِّسوية الإسلامية في إيران:

4 ـ 1 ـ التَّعليم

بذلت جهود كثيرة، على مدى الأعوام الأخيرة، في مجال التعليم، نشير على عجل إلى محورين منها:

المحور الأول: مشروع دراسة تعديل الأفكار الجنوسية في المناهج الدراسية[2]، فقد شهد العقد الأخير اهتماماً خاصاً بالمناهج الدراسية في

---

(1) حامد شهيديان، «النسوية الإسلامية والنهضة النسائية في إيران»، مجلة إيران نامه، خريف 1998، ص630.

(2) يحلِّل النَّاشط النّسوي الفرنسي الشهير أندريه ميشيل، في كتابه «محاربة التمييز الجنسوي»، الدور النمطي الذي تؤدِّيه الصور في الكتب المدرسية. (أنظر: أندريه ميشيل، محاربة التمييز الجنسوي، ترجمة محمد جعفر بوينده، منشورات آه، 1997).

أوروبا والولايات المتحدة، إذ تشير الدراسات إلى أنّ البنات والصبيان يتمّ تلقينهنّ الأدوار الجنسوية الأسرية، فتتدرَّب الفتاة على أداء الأدوار النمطية (دورا الأم والزوجة)، وفي هذا السياق تكتسب الصور الموجودة في المناهج الدراسية أهمية خاصة في التأسيس لهذا الوعي. على سبيل المثال، صورة البنت وهي تلعب مع دميتها، والصبي يمارس بعض الأعمال الفنية، أو صورة الأم وهي تقوم بشؤون الطبخ أو احتضان طفلها وضمّه إلى صدرها، كذلك إصلاح الأب للسيارة أو مطالعته الكتاب، أو صور الأطفال وهم يلعبون مع أقرانهم، كلّ مع جنسه، كل هذه الصور تحدث في نفس الطفل تأثيرات عميقة[1].

المحور الثاني: عملية رفع القيود الجنسوية في الفروع الدراسية الجامعية التي انطلقت حملتها منذ بداية عقد التسعينات، حيث تمّت تسمية بعض الاختصاصات الجامعية على أنّها اختصاصات غير جنوسية، مثل فرع هندسة المعادن الذي يصنّف ضمن الاختصاصات الذكورية، وبالتالي يصعب على المرأة ولوجه.

ولا يعتقدنّ أحد بأنّ الفضل، في هذه التعديلات، يعود إلى نشاط النِّسويين في الداخل، بل الضُّغوط الدولية المتتالية والنظرة التنموية، التي تعتمد الأنموذج العالمي السائد، هي التي أفرزت هذه التعديلات.

ويدخل استحداث فرع الدراسات النسوية لمراحل الماجستير، في ثلاث جامعات إيرانية، في إطار المساعي الجادَّة لاستيعاب التيار النسوي داخل البلاد، وتقنين عملية الدفاع عن حقوق المرأة من خلال تأسيس وعي ديني حداثي، ولكن يبقى التوازن الجنوسي هو أهم هدف يصبو هذا الفرع إلى تحقيقه.

---

(1) قامت وزارة التربية والتعليم الإيرانية، قبل ثلاثة أعوام، بتنفيذ دراسة لتحليل الجوانب الجنسوية في المناهج الدراسية، ويؤمل أن تسفر، في المدى القريب، عن تحوُّلات على صعيد تعديل النظرة الجنوسية طبقاً للأنموذج السائد.

4 ـ 2 ـ الأسرة

هناك العديد من الموضوعات الأسرية التي تقع ضمن اهتمامات النِّسويين الإيرانيين، نذكر منها موضوع الأسرة الديمقراطية، مشاركة الرجل للمرأة في النشاط المنزلي ووجوب رفع سنّ الزواج والقضاء على العنف المنزلي.

يرتبط موضوع الأسرة الديمقراطية بمفهوم قوامة الرجل في الأسرة، بما هي نمط من الإدارة الذكورية تكرّس دونيّة المرأة[1]. من هذا المنطلق، إذا أردنا إلغاء الرؤى والعلاقات النمطية، ينبغي قيام إدارة توافقية بعيدة عن الشرط الجنوسي.

(1) إذا اعتمدنا مركزية الدين في نظرتنا إلى موضوع تعليم المرأة، فسيكون تحليلنا كالآتي: تمثِّل المرأة نصف المجتمع، وهي تحظى ببعدين متفرِّدين، الأول المكانة الإنسانية التي تجعل منها مخلوقة مسؤولة ترنو نحو الارتقاء وأمينة على ما ائتمنها الله تعالى. البعد الآخر هو مكانتها كأنثى إذ تناط بها مسؤوليات وأدوار يعجز الذكر عن القيام بها. لا يمكن القيام بهاتين المسؤوليتين على الوجه الأكمل دون الحصول على التعليم، لذا يجب أن لا تسقط من أولويات النظام التعليمي والفروع الدراسية، أو تهمّش هاتان المسؤوليتان للأنثى، فمثلاً أي تعليم خاص تتلقّاه المرأة التي تؤدّي دور الأم والزوجة؟ أعتقد أنه لا شيء، فلا نبالغ إذا قلنا: إنَّ الفتيات في عصرنا لا يتمتَّعن بنصف ما كان أسلافهنَّ يتمتَّعن به. صحيح أن المرأة في الماضي كانت محرومة من نعمة التعليم، لكنها كانت متفوّقة في دورها الأمومي، بينما نرى اليوم الأم المعاصرة قد تخلَّفت عن دورها كأم مسؤولة عن إعداد ابنتها لأدوار المستقبل، بسبب جريها وراء التعليم، أو اشتغالها في خارج المنزل في النشاطات الاقتصادية والاجتماعية، فحرمن بناتهن من نعمة تواجدهن إلى جانبهن، كما تطرح مسألة تجنيس التعليم للذكور. ممَّا يؤسف له أنَّ النظام التعليمي لا يتضمَّن معلومات عن مسؤوليات الأب والزوجة، فلا يخبرون سبل التعامل مع المعضلات اليومية، ولا حتى يجرّبون الإفادة من خبرات المستشارين ومدارسة أصحاب التجارب. وهنا يلحّ سؤال مهم هو: في ظل هذا النظام التعليمي القاصر عن أداء رسالته، إلى أي مدى يمكن للإصلاحات القانونية أن تحدّ من حجم مشاكل المجتمع النسائي؟ هل يساعد تعديل الرؤى الجنسوية في المناهج التعليمية المبني على تجاهل الأدوار الجنسوية في تقوية شخصية المرأة ودعم مكانتها؟

يسوّق النِّسويون الإسلاميُّون في دفاعهم عن مفهوم الأسرة الديمقراطية ـ عن وعي أو من دونه ـ لمبدأي الفرديَّة والحرية وفق المفهوم الغربي. التسويق للفرديَّة يتمّ بإعطاء الأولوية للرَّغبات الفرديَّة وتقديمها على المصالح الاجتماعية، وضرورة تمحور القوانين في هذا الهدف، وللحرية بإلغاء كل ما من شأنه الحيلولة دون تحقيق الرَّغبات، ويُعدّ هذان المفهومان من المفاهيم الرئيسة في الثقافة الغربية، والقبول بهما يعني بصورة تلقائية نسفاً لمبدأ القوامة في الأسرة.

ينظر الخطاب الدِّيني إلى الأسرة بوصفها كياناً محورياً وأهمّ محطة من محطات تربية الجنس البشري والتوازن الأخلاقي، والتي يجب أن تقوم على الألفة والانسجام اللازمين لتحقيق غاياتها، وهذا يتطلّب قيِّماً يؤمّن الجانب الاقتصادي للأسرة، ويعمل على خلق النظام والوحدة وتهيئة مسلتزمات التطور والارتقاء لها. ومن البديهي أن يتمتّع هذا القيّم بصلاحيات تتناسب ومستوى الدور المنوط به، وهي صلاحيات عادة ما تمنحها الأسرة المتآلفة.

المسألة المثيرة في الموضوع هي أنّه حتى الدول التي تعتمد المعايير الغربية، ذات الصلة بقوامة الأسرة، غير مستعدَّة للقبول بمفهوم التوافق في القوامة أوإلغائها، لتكون صيغة متداولة في المنظمات والدوائر الصغيرة والكبيرة. فهل يتسنّى لنا أن نخلق منظومة منسجمة وفاعلة من خلال الإرشادات الأخلاقية ودعوات التآلف وإلغاء دور القيّم؟ إنّه لأمر مخيف أن لا يقدّر العالم الغربي الأسرة حقّ تقديرها، وأن لا ترقى نظرته لها حتى إلى مستوى شركة أوإدارة صغيرة.

وبعيداً عن هذا كلّه، هل تحتاج الأسرة إلى قيّم أو لا؟ في حالة وقوع اختلاف بين الزوجين، هل يعمل كلّ منهما بحسب رأيه؟ ألا ينبغي وجود آلية تنظّم عملية الوصول إلى رأي موحَّد؟

ممّا لا لبس فيه أنّ الحاجة إلى القوامة تبرز في حالتين: الأولى، التوفيق بين الآراء قدر المستطاع، والثانية، تنفيذ أحد تلك الآراء، وتصبح القوامة أكثر ضرورة في مرحلة اتّخاذ القرار، وما من أحد يشكّ في عقلانيتها وأهميتها. أمّا مسألة تحديد القيّم فهناك اختلاف، بعضهم يربط وجود قيّم للأسرة بمعيار الكفاءة والجدارة بوصفهما شرطين ينبغي أن يتوافرا في من يتصدّى لهذه المهمة[1]. أقل ما يقال عن هذا الحلّ أنّه حلّ خيالي يعتمد الفرضيات، ولا يستند إلى الواقع. فما هي المرجعية التي تحدّد جدارة الشخص التي تناط به القوامة وصلاحياته؟ إذا لم يتّفق الزوجان نفساهما على هذا الأمر، هل تستطيع محكمة الأسرة تحديد قوّامين لملايين الأسر؟

في ضوء تحليل الإسلام لعناصر الضَّعف، عند كل من الجنسين، فقد جعل القوامة مبدئياً في الرجل بصلاحيات محدّدة وحقوق وواجبات واضحة، وذلك إدراكاً منه لضرورة انتظام شؤون الأسرة، وفي حالة إخفاق الرجل في أداء مهام القوامة، يوكل الأمر إلى المحاكم المختصة بوصفها مرجعيَّةً قانونيةً تتابع أي قصور، وتضيق دائرتها (القوامة) متى لزم الأمر، ويبدو أنَّ هذا الحلّ هو الحلّ الأكثر واقعية والأقرب إلى مصالح المرأة والرجل على السواء، شريطة أن يعي النظام التعليمي دوره في العملية التربوية للبنات والصبيان بغية تأهيلهم لأدوار مناسبة في الحياة الأسرية والتعليم الصحيح، وأن يطّلع الرجل بوصفه قيّم الأسرة على واجبات القوامة وأصولها من قبيل حقوق أعضاء الأسرة، ومنها: المنزلة الخاصة التي تتمتع بها المرأة زوجةً وأمًّا، والدور المركزي للأخلاق والحب في النهوض بالكيان الأسري والصفح عن الأخطاء المحتملة.

---

(1) أنظر: التعاطي والتنافر بين الفقه وحقوق الإنسان، (مقابلة مع آية الله بجنوردي)، مجلة فرزانه، العدد 8، ص12.

مطلب آخر يطرحه النِّسويون الإسلاميون ألا وهورفع سنّ الزواج، إذ يعتقدون بأن الزيجات المبكِّرة لها انعكاسات سلبية كثيرة على المرأة وأوضاعها، ومنها تقييد حريتها، وعرقلة حضورها في مواقع العمل، وانخفاض المؤشر العام الدراسي، والإنجاب غير المرغوب فيه الذي يؤثّر بشكل خاص على حضورها الاجتماعي والاقتصادي، ومسائل أخرى كثيرة، ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ هذه العبارات نفسها نجدها في الكراسات التعليمية التي توزِّعها الهيئات الدولية التي تروّج للأفكار النسوية في أرجاء العالم[1].

إنّ رفع سنّ الزواج، في المجتمعات الغربية، لم يخلق مشكلة جنسية للشباب عندهم؛ لأنّهم وجدوا الحلّ حسب قناعاتهم في إطلاق العملية الجنسية وتحريرها من عقالها في المرحلة الواقعة ما بين سنّ البلوغ والزواج، أي في مرحلة طغيان الغريزة الجنسية وتأجّجها لدى الشاب، لكنّ الأمر يختلف مع النسويين الإسلاميين الذين لم يجدوا مخرجاً من الطريق المسدود الذي حشروا أنفسهم فيه.

أمّا في الخطاب الديني، فالمسألة لها مخرج معقول، ذلك أنّه يطرح الزِّواج في سنّ الرشد والبلوغ؛ لأنّه لا يعترف بالعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج، وهذا الزواج له مفاعيل إيجابية كثيرة لوأتيحت له أرضية ثقافية مناسبة في المجتمع، من جملة هذه المفاعيل إقبال الشباب على النشاط الاقتصادي واجتثاث محفِّزات ثقافة التراخي والبطالة وتضييق المساحات المساعدة على الإدمان لتنامي الشعور بالمسؤولية والشخصية وتنقية أجواء المجتمع بسبب تقنين العملية الجنسية ضمن حدود الأسرة، وغير ذلك من الآثار الإيجابية.

---

(1) منظمة اليونيسيف، دليل تعليمي التدابير المحلية ـ والتحولات العالمية، ترجمة: مركز شؤون مشاركة المرأة.

كان حريّاً بالنِّسويين الإسلاميين أن يضعوا، في سلّم أولوياتهم، تعزيز كيان الأسرة، ومن ثمّ صياغة نظام تعليمي وعملي يستجيب لمتطلّبات هذا الكيان، ليتسنّى للجنسين إطلاق طاقاتهم الجنسيَّة ضمن مديات العلاقات الزوجية، بالتوازي مع اكتساب العلم والمهارات والاضطلاع بأدوار إيجابية وبنّاءة في المجتمع، بدلاً من أن يصرّوا على حقّ العمل والتعليم للمرأة بصورته الحالية.

ظاهرة العنف المنزلي محور آخر يستقطب اهتمام النِّسويين الإسلاميين، إذا ظلّت المرأة، في ضوء العلاقات الأسرية التقليدية، الطرف الأضعف في المعادلة الأسرية، بسبب ضعفها البدني قياساً بالرجل، وتبعيتها الاقتصادية له. وتشير الإحصاءات إلى تزايد مضطرد في الحالات المسجلة لظاهرة العنف ضد المرأة، ناهيك عن الحالات الكثيرة التي لم يتمّ تقريرها في المحاكم بسبب حالة الخنوع والانقياد لدى المرأة والثقافة السائدة في المجتمعات الإسلامية، بالإضافة إلى قلة الوسائل المتاحة للمرأة في مواجهة هذا النَّمط من العنف، من هنا يتطلّب الأمر مراجعة شاملة وحلاً جذرياً، فيا ترى، ما هي الآلية التي يقترحها النِّسويون الإسلاميون لهذه المعضلة؟

آليّتهم تتكوّن من عدّة مراحل، هي: الدعوة إلى استقلال المرأة ماديّاً لقلب موازين القوى في الأسرة، تشريع القوانين التي تراعي مصالح المرأة، تثقيف المرأة قانونياً بهدف تحصيل حقوقها من الرجل، شمول ضحايا العنف المنزلي من النساء بقوانين الرعاية الاجتماعية، وأخيراً إنشاء مراكز توفّر للمرأة الأمن والاستقرار اللذين تفتقدهما في منزلها.

هذه باختصار أهم استراتيجيات النِّسويين الإسلاميين بالنسبة لظاهرة العنف المنزلي؛ وهي، في الحقيقة، خلاصة تجارب البلدان الغربية في هذا المجال. ومع ذلك، فإنّ هذه الظاهرة لا تزال في تزايد مستمر حتى في الدول التي سجّلت مؤشرات جيدة في تنفيذ تلك الاستراتيجيات؛

فمساحة التأثير الذي يتوافر عليه الدعم القانوني والمادّي للمرأة وكذلك تثقيف المرأة قانونياً هي مساحة ضيقة ومحدودة، لذلك لا يجب التعويل عليها كاستراتيجية رئيسة إطلاقاً. حقيقة الأمر أنّ العنف المنزلي ينتج عن أسباب أخرى أغلب الظنّ أنّها غائبة عن أذهان المفكرين الغربيين والنسويين، فثقافة الطمع والتركيز على الجوانب المادّية المسيطرة على النظام الرأسمالي هي الداء، وهي منشأ كل توتّر وعنف، وإخفاق هذا النظام في تقديم خطاب إصلاحي للعلاقات الأسرية ناجم عن تسعيره للميول الغريزية والسلطوية، ومن ثمّ دعوته إلى ضبط النفس. لا يمكن أن نتحدّث عن إصلاح للعلاقات الأسرية بمعزل عن البيئة الثقافية المناسبة، ومادامت الفرديَّة والإنسانية والليبرالية هي المذاهب السائدة في الثقافة المجتمعية العامة ووسائل الإعلام والنظام التعليمي، فلا يرتجى خير من الإصلاح القانوني والدعم الاقتصادي اللذين ينادون بهما لحلٍّ الأزمات التي تعصف بالأسر. يقودنا هذا إلى حقيقة ساطعة، وهي أنّ النِّسوية الإسلامية، في تبنِّيها لخطاب الفرديَّة والتماثل، لحلٍّ مشكلة العنف المنزلي قد وضعت نفسها في زاوية ضيِّقة. وما دام هذا التيار يصوّر نظرة كلٍّ من الجنسين إلى الآخر على أنها نظرة جنسوية، تنافسية، عدائية، وانتهازية فستكون هذه العلاقة في أحسن صورها كالعلاقة بين جبَّارين يعيشان مناخ الحرب الباردة، يحرس كل طرف منهما حدوده انطلاقاً من هواجس وأخطار زائفة تساوره، ويستعين بكل ما من شأنه زيادة قوته على حساب إضعاف القطب الآخر. ولا يمكن أن نأمل في علاقة سليمة بين الرجل والمرأة داخل حدود الأسرة إلا من خلال إيمانهما بالدور التكاملي الذي يجمعهما، وبأنّ رفعة كل جنس وتطوُّره رهن بتطوُّر الجنس الآخر، والتأسيس لعلاقة أسرية جوهرها الإلفة والتعاطف. هذا كله كفيل بأن يخفّض من معدل العنف إلى أدنى حدّ.

في السَّنوات الأخيرة، أضاف النِّسويون الإسلاميون إلى قائمة

مطالبهم مسألة حرية الإجهاض، لكنّهم لم يطلقوا هذه الحرِّية ـ بخلاف النِّسويين الغربيين ـ بل حدَّودها في حالتين هما: الأجنة المشوهة، والأجنة غير الشرعية، وتسويغهم لذلك هو أنّ الأطفال المشوّهين يحيلون حياتهم وحياة ذويهم إلى جحيم مستعر، ومن الواجب إنقاذ الأسر من آلام وأحزان مستقبلية، وكذلك الحيلولة دون دخول الجنين في حياة ملؤها العذاب والمشقة. هذا إذا استثنينا النفقات الطائلة التي تتطلَّبها حياة الأطفال المرضى، والتي تمثِّل عبئاً على المجتمع، ويمكن صرفها في الوقاية من تلك الأمراض.

أمّا بالنسبة للأطفال غير الشرعيين، فلابدّ من القول: إنّ الثقافة الشرقية السائدة في مجتمعاتنا لا تسمح بمثل هذه الظواهر، والنظرة إلى أمّهات هؤلاء الأطفال أقل ما يقال عنها إنّها نظرة ازدراء واحتقار، فالمجتمع يلفظ أمثال هؤلاء، وتصبح عودتهنّ إلى أحضانه جدّ عسيرة، ولذلك يلجأن إلى الإجهاض، بوصفه حلاً أخيراً في ظروف صحية دون المستوى وبأجهزة بدائية، وفي أحيان كثيرة يعرّضن حياتهنّ للخطر، في حين لويتمّ تقنين الإجهاض في الحالتين المذكورتين لما كانت هناك حاجة للُّجوء لمثل تلك الوسائل.

يُبنى إيمان النِّسويين بالإجهاض على عاملين مستلهمين من جوهر الثقافة العصرية أوَّلهما: التركيز على الرفاه المادي، وهوهدف مركزي للبرامج التنموية الغربية، وطريقها لتحقيق هذا الهدف هوالتنمية السياسية والثقافية، وهذه المجتمعات تسعى إلى إزالة كل معوِّق يحدّ من مساحة السعادة الفردية أوالمجتمعية، لذا فإنّ التشوّه الخلقي للجنين أوعدم مشروعيّته، هما مسوِّغان كافيان لإنهاء الحمل.

العامل الثاني هو الحرية بالمفهوم الذي سبقت الإشارة إليه، وهونابع من صميم الثقافة الليبرالية التي تمثِّل حاكمية الفرد على جسده

أحد أبعادها[1]. لذلك، فإنّ المرأة تحظى بحريّة رباعية هي: حرية إقامة العلاقات الجنسية غير المشروعة (خارج إطار الزواج) وحتى المثلية الجنسية والإرضاء الذاتي وتحديد النَّسل من دون مشورة الزوج وحرية الإجهاض. وفي ظل هذا المناخ فإنّ رفع شعار «جنين مجهض خير من جنين مشوّه» يبدوأمراً معقولاً ومقبولاً عند عامة الناس.

إذا عرضنا هذين المبدأين (الرفاه المادي والحرية بالمفهوم الليبرالي) على المبادئ الدينية، فإنّي أشك في إمكان إضفاء الشرعية عليهما؛ وذلك لأنّ تحقيق الاستقرار للإنسان هوالغاية التي يصبوإليها الإسلام، وهوما يعجز الرفاه عن تحقيقه في كثير من الأحيان. والحكم نفسه ينطبق على الحرية الليبرالية التي تكبّل الفرد والمجتمع، وتحول دون بلوغهما التعالي والتسامي، وفي مناخ كهذا ينشغل الإنسان بنفسه فيرتضي لها الأصداف بدل اللآلئ.

تُعدُّ التعاليم الدينية الجنين (حتى وإن كان غير مشروع أومشوّه) إنساناً له حق التمتّع بالحياة، وعلى المجتمع أن يجتثّ الأسباب والعوامل التي تؤدّي إلى الأمراض والتشوّهات، وأن يقدّم الوقاية على العلاج قبل أن يكتمل نموالجنين المشوّه أوغير المشروع، لا بعد أن يكتمل ثم نسلبه حقّ الحياة لأعذار واهية. فالجنين بعد أن تنفخ فيه الروح يصبح إنساناً له حقّ في الحياة كحقِّ بقية البشر، هذا ما تقوله الشريعة الإسلامية، بل لا فضل حتى لأمّه عليه في الحياة. ونحن نسأل النِّسويين إن كان لديهم جواب: ما الفرق بين جنين في شهره التاسع وبين طفل حديث الولادة لم يتجاوز عمره دقائق، إذ يجيزون إنهاء حياة الأول وينهون عن إنهاء حياة الثاني؟

إذا بحثنا في عواقب تشريع الإجهاض، ستتكشّف لنا بالتأكيد حقائق

---

(1) بورك روبرت، الليبرالية الحديثة وأفول أمريكا (على المنحدر إلى ومورا)، ص408.

كثيرة؛ من هذه الحقائق تلاشي هواجس الفتاة المنحرفة التي تقدم على الزنا من عواقب عملها، بالإضافة إلى تصاعد الخط البياني للانحراف والفساد، من ثمَّ ازدياد أعداد أطفال الزنا أوارتفاع معدَّلات إجهاضهم، بوصفه نتيجةً حتمية لذلك.

لنسترجع معاً البدايات الأولى لطرح موضوع الإجهاض، في المحافل الأوروبية، إذ انطلق من هذه الحالات وانتهى إلى إطلاق الإجهاض بكل أشكاله. استناداً إلى مؤلِّف كتاب: «الليبرالية المعاصرة وأفول أمريكا»، فإنّ معدلات الإجهاض في الولايات المتحدة تمثّل ثلاثة أعشار معدّلات الحمل في هذا البلد، وتشير الدراسات إلى أنّ السبب الرئيس في حالات الإجهاض هذه هو تهرّب الحوامل من المسؤولية. يقول مؤلِّف الكتاب المذكور: «في إحدى الأمسيات وبحضور عدد من الأصدقاء، قلت كلاماً عن غير قصد ينمّ عن سذاجة وهو: لوأمكن إقناع النساء اللائي يقدمن على الإجهاض بأنهنّ بعملهنّ هذا يقتلن إنساناً بريئاً، لما أقدمن على ذلك بتاتاً، فكان وقع هذا الكلام كالصاعقة على بعض الضيوف لدرجة أثار دهشتي وحيرتي. حيث بادرتني إحدى الحاضرات بمنتهى العصبية قائلة: لا علاقة للأمر بقتل إنسان، إنّه مرتبط كليّاً بحرية المرأة»[1].

4 ـ 3 ـ الاقتصاد

أهمّ شعار يرفعه النِّسويون، ويضغط الإسلاميون منهم باتجاه تحقيقه، هو الاستقلال المادي والعمل للمرأة. فهم يرون أنّ عمل المرأة يعزّز من ثقتها بنفسها، ويقلّل من هواجسها في المستقبل، علاوة على أنّه يحصِّنها ضدّ التجاوزات المحتملة للزوج. لكنَّنا نعتقد بأن السبب الرئيسي وراء ذلك هواعتقادهم بأن الاستقلال المادي له أصداء سياسية

---

(1) المصدر نفسه، ص415.

في معادلة توازن القوى. على سبيل المثال، إنّ المرأة العاملة ستتحرّر من هواجس المستقبل بعد الطلاق، ولا ننسى النفع المادي الذي سيدرّه عملها عليها. على الرغم من هذا كلّه، يفتقر النّسويون الإسلاميون إلى خطة متكاملة تهتمّ بعمل المرأة وتحافظ، في الوقت نفسه، على دورها المركزي في الأسرة. قد يكون الاستثناء هوموافقتهم على برنامج حماية الأمومة الذي يسمح للأم بإجازة وقتية لغرض رضاعة وليدها، فضلاً عن إجازة الولادة، والتقاعد المبكر.

ولكن، هل ساعد عمل المرأة بشكل كبير على ترسيخ قواعد النظام الأسري؟

ليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال؛ لأنّه من المهم بحث هذه المسألة في إطار ظروف الزمان والمكان وأولوية دورها، زوجةً وأمًّا، وكذلك في ضوء قدراتها والموانع التي تقف في طريقها. لا يبدومن الحكمة التأكيد على عمل المرأة من دون قيد أوشرط في حين يعزف الملايين من الشباب عن الزواج بسبب البطالة، ولن تكون النتيجة سوى فرصة ذهبية لأصحاب العمل بسبب فائض العمالة الرخيصة، وستنعكس سلبيات هذه السياسة على المرأة نفسها؛ لأنّ الفتاة لن تقبل بالزواج من عاطل، من هنا ستكون فرصة العمل الممنوحة للفتاة مقابل سلبها فرصة الزواج. وفي حال منحت المرأة غير المتزوجة فرصة عمل، في المقابل يجب توفير فرصة مماثلة لغير المتزوج، بينما إذا وفّرنا فرصة عمل للمتزوج، ستنخفض حاجة الزوجة للعمل بمعدل النصف؛ لأنّها ستخصّص النصف الآخر للاهتمام بشؤون البيت.

مهما يكن من أمر، فإنّ الخوض في برامج عمل المرأة لا يمكن البتّ به بالسهولة التي نتصوّرها، كما أنّ التمترس وراء شعارات الدفاع عن حقّ المرأة في العمل يُعدُّ مغامرة غير محمودة العواقب، بالقدر نفسه الذي يُعدُّ فيه حبس المرأة داخل جدران البيت، خصوصاً في عصر

الصناعة وما بعد الصناعة. إذن، نحن بحاجة إلى وضع سياسة عمل تعطي ربّ الأسرة الأولوية في العمل، وتعطي بالدرجة الثانية من يأتي بعده في بناء الهيكل الاقتصادي للأسرة، ولا ننسى ما لإصلاح النظام التعليمي وتوجيه الاختصاصات الجامعية في الاتجاه الذي يتكيّف مع الهوية البيولوجية، من آثار في إصلاح النظرة العامة، ودفع الفتاة نحوالأعمال التي تنسجم أكثر مع الحضور النسائي، أوتصدّيها للأعمال التي تتلاءم مع هويتها الأنثوية لتقليل مساحات المنافسة مع الجنس الآخر.

النَّقد الذي يوجّهه النِّسويون إلى دور الأسرة التقليدية والدينية يتمثّل في تجاهل أوضاع المرأة في مواقع الأزمات وما بعد الطلاق. لذا، نرى المرأة، وبسبب خوفها من المستقبل المجهول، تختار مكرهة حياة الذل والمهانة في بيت الزوجية على الطلاق والتصدّي لتجاوزات الزوج. في حين أنّ الحل ـ حسب رأيهم ـ تقدّمه الأسرة العصرية، وهو نزول المرأة إلى ميادين العمل الاقتصادي.

في الواقع، إنّ النسويين هاجموا بشدّة الأسرة التقليدية، ونسوا أنّ جميع مشاكلهم ناجمة عن تمسّكهم بالأسرة النووية والاستغناء عن امتداداتها (الأسرة الممتدة). في النمط التقليدي للأسرة، تكون المرأة في كفالة الأب، وبعد ذلك في كفالة الزوج، ثم تعود إلى كفالة الأب بعد الطلاق، وفي حال وفاة الأب يتكفّل المجتمع والدولة رعايتها. ولا تحبّذ التقاليد السائدة في المجتمعات التقليدية إطالة مدّة بقاء المرأة من دون زوج، لذلك تقوم بإعداد نفسها للدخول ثانية في بيت الزوجية لتتمتّع بالكفالة الاقتصادية. ثمّ إنّ وجود الروابط الأسرية الوثيقة في هذه المجتمعات التقليدية، وتمتّع المرأة بامتداد عشائري، يكبح إلى حدّ ما من جماح الزوج.

لا شكّ، في أنَّ الحضارة الحديثة تتحمّل قسطاً من اللوم في ظلامة

المرأة؛ وذلك بسعيها إلى تهميش الرَّوابط الأسرية ومحو مزايا الأسرة الممتدة، من دون أن تستعيض عنهما ببديل مناسب[1].

4 ـ 4 ـ القوانين

المساواة القانونية هي التحدِّي الأكبر الذي تواجهه النِّسوية الإسلامية على صعيد القضايا القانونية؛ فقد سعت حثيثاً إلى استحداث منظومة حقوقية تنظر بعين المساواة إلى الهوية الجنسية، بمعنى توحيد الأحكام لكلا الجنسين في قضايا مثل: القضاء، الشهادة، الإرث، الدية، الزواج، الطلاق، حضانة الأسرة، وعشرات القضايا الأخرى. وفي هذا السياق، تدافع النِّسوية الإسلامية عن معاهدة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، باعتبارها تتمحور في مفهوم التماثل، وتبذل محاولات مستميتة لضمّ الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى تلك المعاهدة. تقول المعاهدة، في مادتها الأولى: يعني «مصطلح التمييز ضدّ المرأة» أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتمّ على أساس الجنس، ويكون من آثاره، أو أغراضه، توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أوفي أي ميدان آخر، أو توهين أو إحباط تمتّعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها، بصرف النظر عن حالتها الزوجية وعلى أساس المساواة بينها وبين الرجل، وهي ـ المعاهدة ـ تدينه بشدّة.

ينطلق النَّقد الذي توجّهه المعاهدة إلى القانون المدني وقانون العقوبات من إيمانها بمبدأ التماثل، ويجب أن لا ننسى دور المنظَّمات الدولية الفاعل. فعلى سبيل المثال، توجّه المركز

---

(1) للأسرة الممتدة مشاكلها الخاصة بها ـ لا يتَّسع المجال هنا لذكرها ـ بسبب سيادة الثقافة الذكورية أن تطلب من النظام التي لا تعير الأصول الأخلاقية والدين أهمية تذكر. ما نريد قوله هو أنه لا يمكن أن نطلب من النظام الثقافي الاجتماعي السائد الذي يُعدُّ شريكاً في ظلم المرأة برفع هذا الظلم عنها.

التدريبي لحقوق النساء والفتيات الذي تشكّل برعاية منظمة اليونيسيف[1] (صندوق حماية الأطفال التابع للأمم المتحدة)، بالنقد إلى القوانين المحلِّية، مثل القضاء والقوامة والإرث والحضانة والطلاق والدية، من منطلق مبدأ التماثل الذي اعتمده.

شهدت السنوات الأخيرة نشاطات قام بها النِّسويون الإسلاميون لتعديل القوانين واللوائح المحلِّية بهدف تطبيق مضمون معاهدة حقوق الطفل التي صادق عليها مجلس الشورى الإسلامي في إيران عام 1994، ثم أرسلت إلى مجلس صيانة الدستور الذي عدَّها مطابقة لأصول الشرع والدستور الإيرانيَّين بعد أن ربطها بشرطين عامين لم يعرهما أنصار المعاهدة أهمية أثناء دعاياتهم التثقيفية لها. من أهم المحاور التي تضمّنتها المعاهدة، تعريفها للطِّفل، فهو مَنْ لم يبلغ سنّ الرشد، أي الثامنة عشرة من عمره، وبالتالي فهو معفى من العقوبات التي تنصّ عليها القوانين، فمثلاً، إذا ارتكبت البنت أو الصبي اللذان بلغا سبعة عشرة عاماً عملاً منافياً للأخلاق، فلا يقعان تحت طائلة القانون، بالإضافة إلى أنّ المعاهدة تحدّ من إشراف الوالدين على سلوك أطفالهم.

---

(1) يتضمَّن النَّص التعليمي الخاص الذي أصدرته منظمة اليونيسيف إلى جميع بلدان العالم تحت عنوان «التدابير المحلية ـ التحولات العالمية»، مضمون معاهدة القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، كما يتضمَّن بعض النقاط المهمة نذكر منها:

1 ـ ورد فيه أن المشروع بتمويل من مؤسسة فورد الأميركية (إحدى المؤسسات الصهيونية)،

2 ـ يقول هذا النَّص صراحة: إنَّ جميع الأديان تستبطن خصوصيات ثقافية متشابهة تحملها على اضطهاد المرأة،

3 ـ يشرِّع النَّص المذكور العلاقات الجنسية بين الشباب خارج إطار الزواج، كما يطرح موضوع تعليمهم الصحة الجنسية والإجهاض، ومن ناحية أخرى، يطالب برفع سنّ الزواج،

4 ـ يصف الدين بأنّه مقيِّد للمرأة، ويطالب الفتيات بتفعيل مشاركتهن في عملية الإصلاحات الدينية لإزالة كافة القيود، والتحدُّث مع الزعماء الدينيين بهدف تغيير التقاليد.

قد يسأل بعضهم عن سبب اهتمام النِّسويين الإسلاميين بهذه المعاهدة، الجواب هو أنّ هذه المعاهدة، وإن كانت تتمحور على الطفل بحسب الظاهر، فإنَّ هدفها الحقيقي هو إحداث انقلاب في العلاقات الأسرية يضمن تحقّق أهدافهم.

المسألة الثانية الأهم هي أنّ النِّسويين الإسلاميين، مثل بقية المنظمات النسوية الأخرى، يؤكّدون على الوسائل القانونية في تحقيق مطالبهم، فالإصلاحات التي ينادون بها في مجال العلاقات الأسرية ذات طابع قانوني، واقتراحهم في شأن التثقيف القانوني للمرأة، هو من أبسط الوسائل لتعريف المرأة بحقوقها وتحقيقها.

لا يوجد أدنى شك في أنّ تعرّف المرأة والرجل على حقوقهما وواجباتهما وسيلة فضلى للوصول إلى تلك الحقوق، وهناك عدد من النساء اللائي لا يعرفن حدود ما لهنّ وما عليهنّ في إطار الأسرة، ما يؤدّي إلى حرمانهنّ منها عند وقوع الخلافات والطلاق. لكن سؤالنا هو: ما مدى فاعلية هذا الموضوع؟

أعتقد أنّ التثقيف القانوني، بالشكل المطروح من قبل النِّسويين الإسلاميين، يزيد من مساحات الصِّراع بين الجنسين داخل إطار الأسرة، ولا أدلّ على ذلك من ارتفاع أعداد الدعاوى في محاكم الأسرة وكذلك معدّلات الطلاق. ومع ذلك، لا يزال النِّسويون الإسلاميون يصرّون على أنّ هذا التثقيف وسيلة ناجعة وإيجابية، معيدين ازدياد معدّلات الطلاق إلى تعرّف النساء على حقوقهنّ وإلى أنهنّ لن يفرِّطن بها بعد الآن.

إذا كان اطلاع المرأة على القوانين ينسحب على ارتفاع ذي مغزى في معدّلات الطلاق، وحوادث العنف المنزلي وزيادة وتيرة الخلافات، فهذا يشير إلى إخفاق الوسائل المتّبعة للارتقاء بأوضاع المرأة، إذ إنَّنا أنقذناها من حفرة الحياة الزوجية التعيسة لنرمي بها في بئر الطلاق

والاختلافات التي لا نهاية لها؛ فهل من سبيل يتيح إحقاق حقوق المرأة، وفي الوقت نفسه يضمن الاستقرار العائلي للزوجين والأبناء؟

بكل تأكيد لم يختبر النِّسويون مثل هذا السبيل، لكنّهم لو جرّبوا اللجوء إلى التعاليم الدينية التي تربط إصلاح بنية العلاقات الأسرية بالتربية الصحيحة للإنسان، لتوصّلوا إلى الحلول الأنموذجيَّة. نعم، إذا ارتأينا إصلاح العلاقات الأسرية يجب أن نبدأ خطوتنا الأولى من التربية المبنيَّة على التفاهم، ثم تليها الخطوة التالية، وهي إطلاع المرأة على القوانين لتكون عوناً في الحالات التي تستنفد فيها الوسائل التربوية فاعليتها، إحدى هذه الوسائل وردت في رسالة الحقوق للإمام زين العابدين (عليه السلام)، حيث يعلّم الذي بيده الحقّ كيف يعطي الحق لصاحبه، فيعرّف الأبناء حقوق والديهم عليهم، ويعرّف الوالدين حقوق أبنائهما، والتلميذ حقوق أستاذه، والأستاذ حقوق تلميذه [1].

ألا يمكن، في ضوء هذه الرسالة الخالدة، تقديم وسيلة ناجعة تعرِّف كلاً من الزوجين حقوقه، لتكون انطلاقة طيِّبة لحياة بعيدة عن الهواجس والخوف والتخاصم والنزاع؟

4 ـ 5 ـ الوسط الاجتماعي

دأبت المعايير الغربية التي تحظى باحترام المؤسسات الدولية على اعتبار تصدّي النساء للمسؤوليات والمواقع القيادية، في مختلف الدول، مؤشِّراً إيجابيّاً، ومن ملاحظتها للإحصائيات الموجودة تحكم بإيجابية الدور النسائي في ذلك المجتمع أو سلبيَّته. أحد المؤشرات المثالية، من وجهة نظر النِّسويين، بمن فيهم الإسلاميّون، هو تحطيم المرأة للقيود الجنسية وتحقيق التوازن الاجتماعي من خلال حضورها في مختلف

(1) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج74، ص2.

مواقع المسؤولية، والنقطة الأهم تتمثَّل في رفع الحواجز الجنسوية عن المناصب والمسؤوليات التي تعدّ في المنظور السياسي ذكورية أو أنثوية.

يتبدّى لنا، بجلاء، أنّ هذه الدعوة لنزول المرأة إلى الميادين الاجتماعية دعوة ذكورية وسطحية؛ ذكورية لأنّها تضع الذكر طرفاً أساساً في المشاركة الاجتماعية، ثم تدعو الأنثى بوصفها طرفاً آخر للانضمام إلى هذه المشاركة؛ وسطحية لأنّها لم تضع حقيقة المشاركة الاجتماعية في بوتقة التحليل.

إذا كان المقصود من دعوة المشاركة هذه أن تؤدّي المرأة دوراً فاعلاً في العملية التكاملية للمجتمع، فالنساء في المجتمعات الدينية والشرقية عشن عبر التاريخ تجربة فريدة من نوعها في المشاركة، هنّ يعرفن جيّداً مدى أهمية العنصر البشري في رقيّ المجتمع وتعاليه، وأنّ البناء الأخلاقي والعقدي والسلوكي للعنصر البشري وتربية الفرد السويّ أخلاقياً، المتوازن نفسياً، الذي يحمل فكراً متجدّداً وعملياً ومثابراً صاحب إرادة حديدية... هذه الأمور جميعها تُعدُّ أهمّ مشاركة اجتماعية للمرأة، ما يعني أنّ الأسرة هي الركن الركين في البناء الإنساني، والمرأة ممثّلة في دَوْرَي الأم والزوجة هي صاحبة هذا الدور.

تريد النِّسوية سحب المرأة من قلب التحوُّلات الاجتماعية، ووضعها على الهامش، لتنيط بها الأدوار الذكورية، وأن تحطّ من قيمة الدور المنزلي باعتباره دوراً نمطياً ومملاً لتستبدله بأدوار من قبيل سائقة شاحنة أو بائعة في متجر، كما تشجّع المرأة على الانعتاق من محيط الأسرة ودور الأمومة وتربية الأبناء لصالح الانخراط في الأدوار الاجتماعية، في وقت تشجِّع فيه أخريات على أن يكنّ مربيات في دور الحضانة ورياض الأطفال، وأظن أنه لا حاجة لبيان الفرق الشاسع بين الدَّورين: المربِّية والأم.

إنّ تعزيز الحضور الاجتماعي للمرأة، المستند إلى منظومة أسرية تشدُّ عُراها علاقات أسرية متماسكة من ناحية، وصيانة كرامة المرأة وأمنها ضمن نشاطات تراعي اعتباراتها الأنثوية من ناحية أخرى، يمكن أن تكون له نتائج طيِّبة، ولكن ما الذي يقترحه النِّسويون الإسلاميون لصيانة أمن المرأة في محيط العمل والمجتمع؟

لمّا كان النِّسويون الإسلاميون قد اعتادوا قراءة قضايا المجتمع بعيون الآخرين (الغرب)، فإنّ تحفُّظاتهم هي انعكاس لتحفظات أولئك؛ لذلك فهم لا يعيرون أهمية تذكر لقضايا الاختلاط، وعلاقات الجنسين في المجتمع وفي محيط العمل، كما أنهم لا يتوخون مراعاة المعايير الأخلاقية في أوساط العمل، والحيلولة دون تحطيم أنوثة المرأة تحت عجلات قطار الذكورة الفظّ.

ثالثاً: تحدِّيات المستقبل

لقد قلنا: إنّ النِّسويين الإسلاميين يسعون إلى تحقيق المساواة، من طريق خلق مجتمع يسود فيه مبدأ التماثل على صعيد العلاقات القانونية التي تحكم الرجل والمرأة، والحضور الاجتماعي والعلاقات الأسرية والاقتصادية، إضافةً إلى إزالة قيود الجنوسة لتتمكن المرأة من تحقيق كل ما تصبوإليه بحرية.

وفي رأينا أنّ هذه الرؤية غير صحيحة وصعبة المنال أيضاً؛ ذلك لأنّها لم تأخذ بعين الاعتبار المعايير العقلية أوالشرعية، فضلاً عن عجزها عن تحقيق السعادة للإنسان التي تكمن في الاستقرار من خلال التسليم بوجود التمايزات في الأدوار الوظيفية والحقوق وفي الوقت نفسه المضي قدماً نحوالتطور والارتقاء بعيداً عن التنافس والندِّية، أي توظيف التمايزات في خدمة الاستقرار والارتقاء. وبهذا نحتكم إلى مبدأ التكافؤ وليس التماثل؛ ففي ظلّ هذا المبدأ فقط يمكن أن نشحذ طاقات كل من الجنسين، من دون مبالغة أو غلو.

إنّ التماثل الذي يسعون إليه أمر بعيد المنال، إن لم نقل: إنَّه مستحيل؛ وذلك لأنّ الله بحكمته ارتأى أن يخلق الرجل والمرأة متمايزين بيولوجياً. وعلى هذا الأساس، أناط بهما أدواراً مختلفة، في حين أنّ مبدأ التماثل يخلق التنافر والتنازع؛ لأنّه يغضّ الطرف عن طبيعة كل من الجنسين، ويؤدّي عملياً إلى تعدّد أشكال الاضطهاد المسلَّط على المرأة.

إذا أمعنّا النَّظر في الإحصاءات المتوافرة عن مؤشرات نجاح المرأة في تحقيق مبدأ المساواة بينها وبين الرَّجل في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والإدارية... إلخ، في عشر من الدول الأكثر تقدُّماً في العالم، وقمنا بمقارنتها بمعدّلات الطلاق والعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج والأسر الفاقدة لأحد الوالدين، وظاهرة العيش المنفرد، والعنف المنزلي وظواهر أخرى من هذا النوع، لتوصَّلنا إلى نتائج مذهلة ولافتة، وجميعها تؤكّد الإخفاق الذَّريع لمبدأ التماثل.

يتّهم النِّسويون الإسلاميون الإسلام الاجتهادي الذي يطلقون عليه الإسلام التقليدي بأنَّه ينظر إلى المرأة نظرة دونيَّة، ويستشهدون بمسألة ديَّة المرأة (نصف ديَّة الرَّجل)، وعدم المساواة بين الرجل وبينها في الإرث وحالات أخرى تستلهم من النظرة الدونية للمرأة. وجوهر المشكلة في ذلك هو أنّ النِّسويين الإسلاميين يتمثّلون الفكر الغربي في تحليلهم للمسائل؛ لذلك خلطوا بين القيم الحقيقية والقيم الاجتماعية.

القيمة الحقيقية للإنسان هي في مدى سعيه إلى الكمال والتقرّب من الله تعالى، ولا فرق جوهرياً هنا يمايز بين الرجل والمرأة؛ لذلك فإنّ بعض النماذج النسائية، مثل السيدة فاطمة الزهراء (ع) وآسية ومريم العذراء (ع) لسن بقدوات للنساء فحسب بل إنّهنّ قدوات للبشرية كلِّها. ولكن ما نودّ قوله هو: إنَّه ليس بالضرورة أن يكون طريق الكمال والتقرّب واحداً بالنسبة للرَّجل والمرأة؛ إذ قد يكون طريق التقرّب للرجل

هوالجهاد بالنفس والمال ضد الأعداء، بينما يكون بالنسبة للمرأة مساندتها للرجل والأبناء، من طريق إعداد العناصر القتالية البنّاءة. يمكن أن نشبّه المجتمع البشري بالمدرسة والرجل والمرأة بالمدير والمعلم، إذ يسعيان إلى تحقيق الرسالة نفسها، ولكن بأدوار مختلفة.

إنّ الأدوار المختلفة للرجل والمرأة هي نتيجة للخصوصيات المختلفة التي وضعت للجنسين لبلوغ الكمال الإنساني، ومن أجل أن تكون مسيرة الكمال هذه، من دون مصاعب أو عراقيل، شرّع الله أحكاماً تتناسب مع تلك الخصوصيات؛ وتبعاً لهذا السياق، نجد في خضم العلاقات الاجتماعية قضايا ذات أهمّية بالنسبة للرجل حصراً، وأخرى غيرها تنطوي على أهمية عند المرأة، ومن الأمثلة على ذلك تأمين نفقات الأسرة هي للرجل، بينما تؤدّي المرأة دوراً مهماً في توجيه اقتصاد الأسرة وتنظيمه.

تأسيساً على هذا، فذكورية بعض المسؤوليات الاجتماعية لا تدلُّ على نظرة دونية للمرأة، بل هي تعبير عن تقسيم للأدوار لإتاحة أفضل الفرص للجنسين في سعيهم إلى الكمال. وقضية الدِّية أيضاً يمكن تحليلها من منظار اختلاف الأدوار داخل منظومة العلاقات الاجتماعية ونظرتها إلى الرجل، بوصفه معيلاً للأسرة حصرياً، من دون المرأة التي لا تتحمّل هذه المسؤولية كتكليف حتى وإن كانت في يسر مادي، على الرغم من مشاركتها الرجل عملياً في حمل هذا العبء[1]. إذن، فتباين قيمة الدية يتبع تباين الأدوار الاجتماعية ولا علاقة له بالمكانة الإنسانية.

---

(1) تجدر الإشارة إلى أنَّ فلسفة الاختلاف في الديَّة تستبطن دعماً للمرأة، حيث إنَّه في حال كان المقتول رجلاً تكون الديَّة ضعفي ديَّة المرأة، فتذهب إلى المرأة والأبناء والوالدين، وإذا كانت المقتولة امرأة، فيحصل الرجل والأبناء والوالدين على نصف ديَّة الرجل، لأنَّه في موت المرأة لا يزال معيل الأسرة حيّاً، أمّا في حال موت الرجل فالمسؤولية تصبح مضاعفة لحماية ذويه.

يقرأ النِّسويون أسباب دونية المرأة والاستراتيجيات الإصلاحية المقترحة من منظار العصرنة الغربية، ومسألة تأكيدهم على صيانة الأسرة وإيلائها أهمية خاصة غير نابعة من النصوص الدينية، بل هو مماشاة للنِّسوية المناصرة للأسرة في الغرب التي ترى في الأسرة مكاناً مناسباً للكشف عن مواهب المرأة. لكن مع ذلك، وكما مرّ بنا، فإنَّ النظريات الأسرية لم تخرج من دائرة الشعاراتِ باتجاه صياغة استراتيجيات أصولية وفاعلة تحفظ كيان الأسرة وتدعمه. لذا، نستشفّ، بوضوح لا لبس فيه، أنّ استراتيجية النسوية الإسلامية المتعلّقة بالحضور الاجتماعي للمرأة، والعمل، وحتى العلاقات الأسرية أفرزت نتيجة واحدة، وهي تصدّع هيكل الأسرة وبنيتها.

يسير النِّسويون في الداخل، والمتديِّنون منهم بصفة خاصة، باتجاه انسداد أيديولوجي؛ لذا فهم بين خيارين: الالتزام بالتعاليم الصريحة للدين أوتقليد النماذج الفكرية الحداثية، فإلى متى يسلكون هذا النهج التأويلي للآيات القرآنية وأحكام الشريعة؟ إذ من غير الممكن الاحتكام إلى التأويل والاجتهاد، بينما توجد أحكام دينية ونصوص صريحة وأحاديث متواترة وصحيحة؛ لأنّنا بهذا الأسلوب الانتقائي سنحكم بنهاية الدِّين في عصر الحداثة، أوفصل الدين عن المجتمع وهمومه، وسننحو باتجاه العلمنة الكاملة والتشكيك في الكتاب والسنة.

إنّ وضع بعض الاجتهادات في مقابل النصوص الدينية هو من السخف والسذاجة، بحيث نستبعد أن يكون النِّسويون الإسلاميون، أنفسهم قد اقتنعوا به، وكما يقول حامد شهيديان: «لم يحقّق المشروع الثقافي الأهم للنِّسوية الإسلامية، بما يعنيه من تقديم تفسير أنثوي للإسلام» شيئاً حتى الآن، وإذا لم يتمكّنوا بعد عقد من الجهود المتواصلة والدراسات الشاملة من بلورة لاهوت خاص بالحركة النِّسوية

الإسلامية، فذلك لأنّهم في مراجعتهم للأحكام الإسلامية قد وصلوا إلى طريق مسدود»[1].

الإشكالية التي يعاني منها النِّسويون الإسلاميون هي أنّهم ينظرون إلى مشاكل المرأة من منظار غربي، فيتعامون عن حقيقة المشاكل التي يواجهها المجتمع من قبيل أزمة العلاقات الجنسية عند الناشئة والشباب من الجنسين، تصاعد معدّل سنّ الزواج، النظرة الاستغلالية التسليعية للمرأة في وسائل الإعلام المرئية، الهوة التي تفصل بين الأجيال، ارتفاع معدل حالات الطلاق... إلى غير ذلك من المسائل التي لا تمثِّل للنِّسويين الإسلاميين هواجس حقيقية، بينما يتعاطون مع بعض المشاكل الحسّاسة، مثل ظاهرة هروب الفتيات من زاوية نمطية وحداثية للغاية، ويعدُّونها مسألة طبيعية في هذه المرحلة الانتقالية التي يتحوّل فيها المجتمع من التقليدية إلى الحداثة. في حين لا تزال المجتمعات الغربية المتطورة التي اجتازت مرحلة التقليدية تعاني من هذه الظاهرة، لا بل تحوّلت إلى ظاهرة العيش المنفرد، ولولا استهجان مجتمعنا لهذه الظاهرة، لكنّا شهدنا لها سوقاً رائجة في بلادنا، ولتحوّلت ظاهرة هروب الفتيات إلى ظاهرة العيش المنفرد.

معضلة أخرى تعاني منها النِّسوية الإسلامية ألا وهي ضعف التنظير، ما اضطرّ منظِّريها إلى التماس الاستراتيجيات الغربية حتى في صغائر الأمور. وقد أخفقوا حتى في إضفاء الخصوصية المحلية على الاستراتيجيات الغربية بشكل يجعلها تتواءم مع الثقافة الدينية والوطنية، ناهيك عن أنّ تراتبية اهتماماتهم بالنسبة لقضايا المرأة فيها محاكاة لتراتبية الهواجس النِّسوية الغربية.

---

(1) حامد شهيديان، النسوية الإسلامية وحركة المرأة الإيرانية، مجلة إيران نامه، الولايات المتحدة، خريف 1998، ص618.

ولكن مع ذلك، هناك طيف من النّسويات الإسلاميات، بالإضافه إلى عدد من المثقفات في إيران، قد طرحن بعض المشاكل الحقيقية التي تعايشها المرأة، مثل مشكلة المرأة بلا معيل، وقمن بمتابعتها مع المسؤولين في المؤسسات الرسمية والمنظمات الخيرية، وأهم اقتراح قدّمنه في هذا المجال هو تقديم الدعم المالي لهذه الشريحة من خلال قانون الرعاية الاجتماعية الخاص بالمرأة بلا معيل، الذي يقدّم الدعم المالي والصحي والتعليمي لها، لكن لم يتمّ طرح برنامج يبحث كيفية حل الجانب العاطفي والجنسي وإعادة تأهيل النِّساء الفاقدات للمعيل وترميم حياتهنّ العاطفية من خلال تزويجهنّ.

ونعتقد بأنّه من الأهمية بمكان أن نقوم باستحداث مركز للدراسات النسائية على مستوى مراحل الماجستير، لتوجيه تركيز النِّسويين الإسلاميين نحوالبنى النظرية. لذا، نأمل أن نشهد في المستقبل القريب طرح رؤى أكثر انسجاماً والتحاماً تحول دون تشظِّي هذه الحركة إلى أجنحة وتيارات متصارعة.

ظاهرة العصبوية النّسوية
رؤية نقدية

أ. علي أكبر رشاد(*)

مقدمـة

لا ريب في أن ضروب الظلم التي حاقت بالمرأة هي من أفظع صنوف الظلم وأقدمها في التاريخ الإنساني، ولا شكّ في أن ذلك يحتّم على العقلاء وطلاّب الخير أن يبادروا عاجلاً لمداواة هذا الجرح الإنساني الغائر، وإسعاف آلامه المدمنة بالوسائل العلميّة والمنطقية والعمليّة.

من الطّبيعي أن ليس كلّ مدافع عن «حقوق المرأة» هو بالضّرورة من أنصار نزعة التفوق النّسوي (Feminism)، كما أنه ليس من الضّروري أن يكون كلّ من يلتزم موقفاً نقدياً من ظاهرة العصبوية النسوية (فيمينسميّة Feminism)[1]، من مناوئي حقوق المرأة ومنزلتها الإنسانية وبين النّزعة

(*) رئيس المعهد العالمي للثقافة والفكر في إيران

(1) الفيمينسم (Feminism): مصطلح من أصل فرنسي، تم استخدامه في أوروبا للإشارة إلى حركة التحرّر النسوية، بيد أنه استخدم، في هذا المقال، على نحو أخص، ومقابلاً لمصطلح «النظام الأبوي». اقترح أن يقابله في العربيّة: نزعة التفوّق النسوي، ظاهرة العصبويّة النسوية. لكن ما دام لم يتم الاستقرار على مصطلح محدّد، فقد قمت بالمزاوجة بين هذه التنويعات وبين الأصل اللاتيني، بانتظار أن يتم الرسوّ على اختيار بعينه.

العصبويّة النسويّة، علاوةً على أن إخضاع نسق فكري معيّن، أو اتجاهٍ ما، إلى الدراسة التحليلية النقدية لا يعني بالضرورة إنكار الأبعاد الإيجابية في ذلك الفكر، أو التفريط بالمعطيات الصحيحة لذلك الاتجاه، فما أكثر الأنساق والاتجاهات غير الصحيحة التي تضمّ، إلى جوار الأبعاد السلبية والمكوّنات الضارة، معطيات إيجابية وعناصر نافعة تتلازم معها بالضّرورة.

الظاهرة وتنوّع الاتجاهات

لقد انشقّت أجواء أوائل القرن السّتبع عشر الميلادي عن ظهور النّزعة النِّسوية بوصفها حركة لاستيفاء حقوق المرأة، لكنها ما لبثت أن تحوّلت، الآن، إلى «مشروع»، أو «أطروحة»، أو «منهج للدّرس»، لها حضورها في أغلب حقول العلوم الإنسانية كالحقل المعرفي، والوجودي، وفي مجال الإلهيات، والأناسة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وفي مضمار فلسفة الأخلاق وفلسفة الحقوق وفلسفة السياسة، بل ربما امتدّت، في مداها لتسجّل حضورها، أحياناً، حتى على مستوى بعض حقول العلوم الطبيعية كعلم الأحياء مثلاً.

تأسيساً على هذا، اكتسبت هذه النزعة هويّة ذات أضلاع متعدّدة، بحيث راح كل ضلع من أضلاعها يستوعب وحده، أحياناً، مسالك متنوِّعة ترتكن إلى مرتكزات ومنطلقات مختلفة.

وفي نطاق مجالٍ محدود هو الدراسات الاجتماعية، وحقل علم النفس الاجتماعي، برزت نِحَل متنوّعة مثل العصبويّة النِّسوية الليبرالية، الماركسية، والاشتراكية، والنفسيّة، والوجودية، والراديكالية، وأخيراً عصبويّة ما بعد الحداثة.

إذا كان الإدّعاء بأن الفلسفة كانت، في القرون الوسطى، خادمة للدّين، فإن العلم قد أضحى، في رأينا، في العصر الجديد، خادماً

للأيديولوجيات! فبدلاً من أن يؤلف الجانب المعرفي البنية التحتية التي تقوم عليها النّظريات الحقوقية والسياسية، صارت النُظم السياسية والحقوقية تزوّر أسساً ومباني معرفيّة متطابقة مع محتواها!.

لقد نفذت الأيديولوجيات إلى الواقع المعاصر، فأصبح من الممكن تلمّس بصماتها حتى في علوم كعلم الأحياء، بل تحوّل عنوان، مثل «علم الأيديولوجيا»، إلى واقع قائم، إن العقلاء يدركون جيّداً أن اختلاط حقول البحث والدراسة، وتسييس العلم والفلسفة ووضعهما تحت طائلة الاتجاهات المختلفة، وفي معرض المسبقات والفرضيّات السياسية، لن يفضي إلى نتيجة غير تحريف الحقائق وغموض فضاء العلم والمعرفة الإنسانية. لقد سعت الماركسية، في يوم من الأيام، إلى تعميم الأصول الهشّة لـ«الديالكتيك الماركسي» كي تشمل، في آنٍ، مرافق العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية جميعها، بيد أنها لم توفّق. وفي برهة أخرى، بادر النازيون إلى إقامة مدّعياتهم الفارغة على أسس علمية، مستفيدين من طاقات ألوف علماء الأحياء وعلماء الاجتماع، ومن جهود ثلاثين ألف طبيب عضو في الاتحاد الوطني للأطباء وفي التنظيم الطبي للحزب النازي، ومع ذلك لم يحصدوا غير الإخفاق، واليوم ها هي العصبويّة النِّسوية تعيد الكرّة مرة أخرى، وهي تسعى إلى تكرار التجارب المخفقة نفسها بذريعة الدفاع عن حقوق المرأة.

إن الدّفاع عن الحقوق المشروعة للمرأة لا يتطلب، في نظرنا، تحريف العلوم والأفكار، كما لا يحتاج إلى قلب الحقائق الطبيعية والواقعيات الإنسانية.

تضخيم الفوارق

يؤدي تضخيم الفوارق الطبيعية الواقعية، بين المرأة والرجل، على أسس اجتماعية، ودقّ أسفين الثنائية بينهما في الجانب الطبيعي

والفسلجي (علم وظائف الأعضاء)، ارتكازاً إلى الأسس نفسها، بحيث يتم تفسير حتى النشاطات الوراثية والفسلجية والإفرازات الهرمونية على أنها نتيجة لهيمنة المؤسسة الحاكمة على المجتمع وحصيلة للتربية الاجتماعية الخاصة . . . ، يؤدي هذا كله إلى تشويه العلوم والمعارف. ومادامت هذه الرؤية لا تحظى بالطابع العلمي، فهي لن تفضي مطلقاً لحلّ مشكلة الحقوق المغيّبة للمرأة، كما لن تؤدّي إلى استعادة مكانتها المفقودة.

هل يمكن النظر إلى الفوارق الطبيعية والفسلجية وتفسير الاختلاف الجنسي المشهود، في سلوك الكائنات الحية الأخرى، مما له شبه كبير بالفوارق والاختلافات الموجودة بين البشر؟ هل يمكن تفسير ذلك على أساس أنه نتيجة طبيعية وثمرة لتربية اجتماعية وتاريخية خاصة؟ إذا لم يكن الأمر كذلك ـ وهو ليس كذلك ـ فلماذا نعرض لهذا التصوُّر حيال الإنسان وحده، ونقصر مثل هذا التّعاطي عليه؟ هذا النّمط من التعاطي يعني السعي إلى حل معضل ما بإيجاد معضل أكبر منه!.

التّطرُّف المزدوج

الإفراط والتّفريط هما أكبر ساحة نُحرت عليها الحقيقة على مدار التاريخ. ففي برهة من عمر الإنسانية، جعل المفرطون والمفرّطون «الإنسان» مساوياً لـ«المذكر» وحسب، فصارت المرأة عندهم في المرتبة الأدنى! لقد تحوّلت هذه الرؤية المناهضة للدين والإنسانية والعلم إلى منشأ لصنوف من الظلم لا تحصى أصابت المرأة ونزلت بساحته، أما الآن فقد راحت العصبويَّة النسائيّة الراديكالية تصرّ على نزعة التفوّق النسوي من خلال الانزلاق إلى توجّهات متطرفة غير علمية في الصّفات النسوية، وعبر الاتكاء على الفوارق الفسلجية!.

ما نراه صائباً، في نظرنا، هو أنه لا يمكن دفع مقولة خاطئة بمقولة

خاطئة أخرى، وإن الدفاع السيّئ يلحق أضراراً بالقضية أكثر ممّا يفضي إليه الهجوم الجيد.

يبدو أن النزعة «الفيمينسمية» المتطرّفة ترى أن وجود طرب من سلطة أحد الجنسين: الرجل أو المرأة، على الآخر، هو حتمية لا بد منها. استناداً إلى هذه النّظرة ذهبت العصبوية النسويّة إلى نعت المنظومة الاجتماعية القديمة بصفة «النظام الأمومي»، كما تصور ذلك «الفيمينسميون» الماركسيون، من دون الاستناد إلى أي دليل عقلي أو علمي معتبر.

انطلاقاً من هذا التصوّر، وتأسيساً عليه، راحت الماركسية تواجه الوضع القائم الذي يعبّر بزعمها عن هيمنة «النظام الأبوي»، لتعيد البشرية، عبر نضالها، إلى النظام الأموميّ على حين نجد ـ في نقد هذا المنزع ـ أن هذا التصور يستند، من جهة، إلى فرضية مسبقة خاطئة، كما نجد من جهة أخرى أن سلوك بعض المجتمعات، في تنظيم نسق العلاقات الأسرية، في الماضي، لم يكن صحيحاً، كما ننتهي أخيراً إلى أن المناهج المتطرفة التي تتدلّى بين حدّي الإفراط والتفريط، في معالجة المشكلة الموجودة حاضراً، نأت عن جادة الصواب.

حكم واحد لموضوعات مختلفة!

من الآفات الأخرى التي يفضي إليها المنهج «الفيمينسمي» هو إصدار حكم واحد على موضوعات مختلفة. فما يترتب، منطقياً وموضوعياً، على الفوارق البيئية الثقافية العميقة، والفوراق الدينية، واختلاف الحرف والعادات والتقاليد والرسوم، وكذلك تنوّع صنوف الظلم التي نالت النساء؛ هو أن يصار بالضرورة إلى دراسة حقوق المرأة والوسائل الكفيلة بتأمينها على نحو منفصل من مجتمع إلى مجتمع آخر. وإلا فإن إصدار نُسخ علاج عامة، والركون إلى توصيات لا تستند إلى

الرؤية والبصيرة غالباً، ما أدى إلى مضاعفة أوجاع المجتمع الإنساني المريض، وأفضى بالبشرية المعاصرة إلى زيادة التّبعات السلبية وإضافة أمراض جديدة!.

التحليل المتكرّر

من الآفات الأخرى، التي تبرز على النّطاق المعرفي والمنهجي، هي التحليلات المتكرّرة الآحادية التي تركن إليها النزعة (الفيمينسمية)، فقد تعاملت هذه النزعة مع مرتكزات الماركسية والاشتراكية والنفسانية والوجودية، والمنهجيات المنبثقة عنها، على أنها «حق»، مع أن هذه الاتجاهات عجزت عن مواجهة مئات الأسئلة الفلسفية والعلمية الأساسية، وأعلنت عن استسلامها بإزائها، إن تبنّي «الفيمينسمية» لهذه الاتجاهات والرّكون إليها، في تقديم تفسير للوجود والحياة وتدبير الطبيعة والمعيشة، لم يكن لهما، في النّتيجة، إلاّ عرض طرق عمل مثالية متكرّرة غير فاعلة، لم تستطع حتى الآن أن تزيل المشكلات وتتخطى المعضلات، ولن تستطيع.

من بين الفرضيات الخاطئة، في نسق التحليل «الفيمينسمي»، الاستهانة بالأدوار النسوية التي تنهض بها المرأة وتحقيرها، كما هو الحال في الدور المصيري الذي تلعبه الولادة بوصفها أداة لإدامة النسل البشري ـ الذي يُعدّ بدوره إكليلاً في تاج الخليقة-، فضلا عن الاستخفاف، أيضاً، بدورها في تربية الأولاد، هذا الدور الذي يهبها موقعاً متفرّداً في تربية البشرية، وكذلك الاستهانة بالمهمة التي تضطلع بها على مستوى تدبير المنزل وتنظيم شؤون الأسرة التي تعدّ بدورها النواة التي تؤلف المجتمع. إن نظرة الازدراء هذه التي تحفّ بالأدوار الحياتية العظيمة، فضلاً عن أنها تردع المرأة عن أداء هذه المهمات على نحو صحيح مصحوب بالإحساس بالعزة والرضا، ومن ثم تعرّض مستقبل

الحياة الإنسانية إلى الزوال، وتستخف بالدور التاريخي للمرأة ولا تعبأ به، وتفتح المجال للتعامل مع ماضي المرأة والنظر إليه بازدراء واحتقار، فإنها تعمد، أيضاً، إلى إضفاء الصحة على مقولة التفوّق الذاتي للرجل، وتهب قيمةً للنظام الرجولي وإلى ما يقوم به الرجال من مهمات وحسب. وهذا الأمر بنفسه ظلم مضاعف آخر يحلق النساء بذريعة نزعة التفوّق النسوي، وبدعوى الدّفاع عن حقوق المرأة!.

يلحظ، أساساً، أن الرؤية الذكورية للمرأة والتعاطي مع الحياة والوجود والعلاقات الإنسانية، عبر النزعة الرجولية، يفضي إلى التّقليل من شأن المرأة والحط من منزلتها الإنسانية الرفيعة. فـ«الذكورية، أو الرجولية»، ليست من لوازم «إنسانية» المرأة، ومن ثم إذا ما أريد للمرأة أن تحقق شأنها المتعالي الرفيع، فعلينا أن نتعاطى معها كـ«إنسان» لا كـ«رجل»، و«الرجولة» ليست من لوازم إنسانية المرأة.

في الحقيقة إن تشبيه النساء بالرجال ومقارنتهن بهم، وتشبّه النساء بالرجال، هو إقرار بأفضلية الرجال. وهذا ما لا يتوافق مع نظرة الاستهانة والتحقير المفرط الذي تتعامل به «الفيمينسمية» المتطرفة مع الرجل، كما لا يتسق أيضاً مع الشأن الكريم والمنزلة المحترمة اللذين تحظى بهما المرأة.

لقد أدى تلبّس المرأة بالطابع الرجولي، في العصر الحاضر، إلى أن تعيش المرأة حالة من الاستلاب والغربة عن الذات، والمكوث في برزخ «المرأة ـ الرجل» دفع المرأة إلى التورّط في أزمة شخصية وإلى الانجرار إلى دار «الأثنينية» وفصام الشخصية، لهذا بات النسق السلوكي للسيدات ونمط تصرفهم متغيراً تبعاً لتفاوت «البيئات» واختلاف «الأدوار المرتقبة منهن» وبحسب طبيعة شروط حضورهن في «البيت أو المجتمع». ونحن نعرف جميعاً أن حالة كهذه تردع الإنسان عن النهوض بالمهمات الثابتة والنشاطات المؤثرة.

تسييس الحياة الخاصة

من النّوازع الخاطئة الأخرى للنخبويّة النّسوية المتطرّفة هو تسييس جميع شؤون الحياة الإنسانية، حتى العلاقات الزوجيِة والسلوك الجنسي الخاص والعلاقات الأسرية! لقد كانت مقولة السياسة ولعبة السلطة محصورتين، في يوم من الأيام، في مضمار العلاقات العامة وحسب. لكن، من خلال شعار أن «الأمر الشخصي» هو «أمر سياسي» الذي عرض له وتبنّاه دعاة الموجة الثانية من العصوبيّة النسويّة، زحفت السياسة أيضاً إلى دائرة العلاقات الخاصة، ونفذت إلى مدار العلاقات العائلية (العلاقة بين المرأة والرجل وبين الوالدين والأولاد) كذلك. ومن الجلي أن رؤية كهذه تجرّ إلى تبديل حالة الصفاء والحب وأواصر التعاون القائمة بين أعضاء الأسرة بالتّخاصم والتّنابذ، وهذا ما حصل فعلاً!

إن نسبة صنوف السّلوك المضطرب وألوان الظلم والأذى الذي لحق المرأة إلى أصل وجود مؤسسة الأسرة، وإلى الزّواج القانوني والشّرعي، والإضرار بسمعة مؤسسة الأسرة والنّيل من قداستها وتعريض سلامتها للخطر، عبر تبنّي نظريات عديدة، مثل: «الزّواج الحر»، و«فصل العلاقات الجنسية عن مدار البيت، والتفكيك بينها وبين الحمل والولادة»، والدّعوة إلى الأسرة المكوّنة من أب واحد، والتبشير بـ«الحب المفتوح»، و«الاكتفاء بالجنس المماثل» هذه جميعها، وما شابهها، آفات أخرى أورثت المجتمع البشري سلبيات كثيرة ومشكلات لا قِبَل له بها.

لقد عملت هذه الصيغة من التعامل على «محو صورة المسألة» بدلاً من «حلها وعلاجها»، تماماً كما يحصل لأهالي بلد يسيطر عليه حاكم ظالم، وتستبدّ به حكومة ظالمة، فبدلاً من أن يواجه أهلُ ذلك البلد الحاكم الظالم تراهم يبادرون إلى رفض أصل وجود الحكومة وضرورتها، وينفون أصل الحاجة إلى وجود النظام الاجتماعي! لا ريب

في أن أسلوباً كهذا يفضي إلى تعقيد المشكلات الموجودة ومضاعفتها.

فضلاً عن الآفات والتّبعات السّلبية التي سلفت الإشارة إليها، فقد تركت مرتكزات الظاهرة «الفيمينسمية» ومنطقها آثاراً سلبية مكثفة على الصُّعد النفسيّة والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، وراحت تأخذ بتلابيب المجتمع الإنساني المعاصر، وتضغط عليه بشدّة، ومع الأسف، نجد أن الواقع يزداد سوءاً على الرّغم من تضاعف الادّعاءات والمزاعم وتكاثف المبادرات!

رعاية للاختصار، ستتم الإشارة إلى بعض تلك النتائج والمضاعفات السلبية. في بعض المجتمعات عمدت حركة العصبويّة النّسوية إلى ضرب النَّسق التقليدي للعائلة وتقطيع أوصاله، من دون أن تنجح في استبداله بنظام آخر معقول ومنطقي يحلّ مكان النظام القديم، ومن ثمّ أدّت حالة تراكم الخصومة والصراع، وبثّ بذور النفاق في رحاب العائلة وفي ثنايا ربوعها الدافئة، إلى استبدال المودّة والرحمة بالشنآن والبغضاء والقسوة، وإلى تغيّر الدفء والوفاء إلى البرودة والخيانة!.

لقد تحوّلت العلاقات العاطفية الدافئة، القائمة على أساس الطبيعة الإنسانية، والتي تفيض بالهدوء والسكينة، إلى علاقات اعتبارية متيبسّة لا روح فيها، وإلى ضوابط متكلّفة. بكلمة واحدة، أفضت تبعات هذه الحركة إلى الهبوط بالعلاقات الطَّبيعية الحميميَّة القائمة بين أعضاء الأسرة، إلى مستوى العلاقات النّفعية لشركة تجارية أو حزب سياسي، كما نزلت بأجواء الأسرة إلى مستوى غدت فيه ساحة لألاعيب السلطة!.

أما على مستوى بعض المجتمعات، أو الطبقات الاجتماعية، فنرى أنّ الدّور الحيوي المصيري المتفرّد الذي يلعبه الحمل والولادة، والمهمّة المقدسة التي تنهض بها حضانة الأولاد وتربيتهم، تتحركان على مسار يهوي نحو الأفول، ما يعرّض سلامة النّسل الإنساني، ويرمي به إلى مهاوي الضياع والخطر.

لقد راحت ظاهرة أولاد الشّوارع والفتيات والفتية اليافعين الذين يعيشون ضغوطات عقدة غيات الأب وفقدانه، ويفتقدون إلى حنان الأم وأفيائها التي تتضوع بشذى الحب، تهدّد المجتمع الحديث. ثم إن هذه التّبعات جميعها هي من نتائج نظريات «الحب المفتوح» و«الزواج المشاعي» و«العلاقات الحرة» و«الأم العازبة!» و«الزواج المشترك»، وما إلى ذلك من ضروب «النّزعات الشاذّة».

الصحة النفسية

إنّ أوّل ما تخسره المرأة المفتونة بشعارات العصبويّة النّسوية هو الجوهرة النفيسة المتمثّلة بـ«الصحّة النفسية». إن تلظّي المرأة التي لا ملجأ لها، ولا ملاذ، ولا مستقبل، في أتون الأزمة النفسية، وعيشها في ظلّ حياة كئيبة، ومعاناتها للضياع . . . ذلك كله يعكس عقدة مغلقة أخرى من عقد الحياة الاجتماعية ومعضلاتها في العالم المعاصر!.

لقد استبدلت المرأة الغربية «الحرية الحقيقية» بـ«إحساس الحرية»؛ هذا الإحساس الذي لا يزيد عن كونه حالة نفسية كاذبة. لذلك، ما إن تنتبه هذه المرأة قليلاً، وتعود للحظة إلى ذاتها، حتى تدرك كذب هذه الحالة، وتكون في مواجهة المضاعفات المشار إليها في ما سبق من قول.

إن الأزمة الأخلاقية الضّاربة كالأخطبوط في شعاب حياة الإنسان الغربي ووجوده، هي من بين تبعات شعارات «الفيمينسمية» المتطرّفة ونسقها السلوكي. كما أن شيوع العلاقات الجنسيّة الشاذّة والمناهضة للفطرة، مثل الاكتفاء بالممارسة الجنسية المثليّة والنّزعة الذكورية، والميل إلى الإمتاع الذاتي (بالعادة السرية والمساحقة) صارت بأجمعها سبباً لشيوع أمراض جسميّة ونفسية لا تحصى.

لقد نفخت البرجوازية بداية عصر النهضة بلهيب الشعارات

«الفيمينسمية»، بهدف استغلال المرأة واستثمار طاقتها، وبذريعة تحريرها من أسر العمل في المنزل، وبدعوى تخليصها من أداء الوظيفة في نطاق العائلة المغلقة، مما أدى بهذا العمل في المصانع والخدمة في المجتمع (الأسرة الكبيرة والمفتوحة)، بوصفها طاقة عمل رخيصة، علاوة ما تتصف به من دقة وطاقة وأناة في الأداء. لكن لم يكن نصيبها في إطار الموقع الجديد غير المواقع الهامشية التافهة وغير الأساسية، ولم يُعهد إليها بغير المشاعل الأسرية وشبه الأسرية.

الإمتاع وعروض الجمال، وممارسة الإغراء عبر مهمّات الضيافة والاستقبال والسكرتارية، والعمل في التربية ورياض الأطفال، وممارسة البيع، والنهوض بدور جذب المشتري في المتاجر والمعارض، وبقية ضروب العمل الخدمي هي المصاديق الغالية في العمل النسوي.

تعاني المرأة، اليوم، من تبعات جسميّة ونفسية فادحة وكثيرة؛ ناشئة عن عملها خارج المنزل، وعلى نحو ما من المسؤولية المضاعفة التي تتحملها نتيجة العمل المزدوج في المنزل والمجتمع، والدور الذي تنهض به على الصعيدين.

ولم يكن الاستغلال السّياسي للعصبويّة النّسوية والحركة الفيمينسمية، كما في استثمار المرأة في نطاق المنافع الأيديولوجية والحزبية، أقل من استغلالها اقتصادياً. و«الفيمينسمية الماركسية»، من خلال ما ذهبت إليه من أن الاختلاف بين المرأة والرجل هو جزء من الحرب الطبقية، ومن ثم إدخال المرأة في عداد البروليتاريا، أنكرت عمليّاً أوّلية النضال من أجل حلّ مشكلة المرأة، هذا علاوة على ما انتهت إليه من تحريف الواقع وإيجاد الانحراف في مسار النضال.

إذا كان ظهور الحركة «الفيمينسمية» يومئ، في البدء، إلى وجود الظُّلم بحق المرأة، فإن تطوّر هذه الحركة وانبثاق اتجاهاتها الجديدة

تحوّل إلى دليل على عدم فاعلية هذا المسار والوسائل التي استخدمت في الدّفاع عن المرأة وتأمين حقوقها الضائعة.

بعد أربعة قرون من بزوغ هذه الحركة والجهود التي بذلت، في هذا الاتجاه، لا جد، في سجلّ هذه الحركة، غير السلبيات والجرائم، مثل تحريف الحقائق العلمية، وزيادة الغموض في مقولة الحقوق، وزيغ مسار النّضال، وعدم نيل الحقوق المشروعة للمرأة، وتسعير حالة التّخاصم والصراع، وزوال حالة الصفاء، وانعدام الوفاء، وشيوع التّبعات الروحية والجسمية الفادحة، وتفشّي الأضرار الاقتصادية والاجتماعية، وغياب الأرصدة الأخلاقية، وافتقاد الملاذات الدينية والتقليدية. وفي النهاية، هبوط منزلة وعدم نيلها للشأن الذي يليق بها في المجتمع المعاصر.

المرأة والحداثة: من الاضطهاد إلى الاستلاب

مصطفى الولي

«إنَّ إذلال جنس الأنثى هو صفة أساسية للحضارة، كما كان صفة أساسيَّة للبربريَّة. والفارق الوحيد هو أن النظام الحضاري يرجع كل نقيصة كانت البربرية تمارسها بشكل بسيط إلى نمط وجودي مركَّب وملتبس ومنافق. فلا أحد يُعاقَب على إبقاء المرأة عبدة أكثر من الرجل نفسه»

شارل فورييه

إنها القضية الحاضرة أبداً، منذ بدء التاريخ، قبل أكثر من خمسة آلاف عام، وإلى زمن ثقافة »النِّهايات«، ومنها »نهاية التاريخ« في عصر العولمة الأميركية. بيد أن ما اصطلح على تسميته بعصر الحداثة، أو الزمن الحديث، وما بينهما من الوعي والفكر الحديثين، أتاح لقضية المرأة أن تشغل فيه مساحة لا بأس بها من الاهتمام الفكري والأكاديمي والأيديولوجي. واستمر البحث والاهتمام ملازماً لنشاط المجتمع البشري، ونخبته المفكِّرة والمثقَّفة تحديداً، مع انتقال »الحداثة« تالياً إلى »ما بعد الحداثة».

لكن الرضى عن الإنجازات لا يزال متواضعاً، خصوصاً لدى نساء

العالم، كلٌّ منهن بحسب درجة تطوُّر مجتمعها، فضلاً عن مفاعيل الثقافات المتفاوتة والمتباينة بين الحضارات في أصقاع الأرض.

قضية من هذا الطراز، كان طبيعياً، وموضوعياً، أن توشج مفرداتها كل أنواع العلوم الإنسانية. بدءاً من الفلسفة مروراً بالأنثروبولوجيا والميثولوجيا، ناهيك عن الاجتماع والاقتصاد والأدب وعلم النفس، وتفرُّعاتها ومدارسها، بما تحمله من فتوحات جديدة (حديثة) على مستوى الأفكار والمقاربات. مثل هذا التواشج وتحوُّلاته، مع ما في أنساقه الفكرية من متغيِّرات، جعل من قضية المرأة، أو كما يصفها بعضهم: القضية النِّسوية، أمراً حاضراً في قلب السياسة العامة في حياة البشر على اختلاف حضاراتهم أو مجتمعاتهم. وهو ما جرى التعبير عنه، في أوج الحداثة الأوروبية بعبارة لفورييه، تقول: «إنَّ التغيير، في مرحلة من مراحل التاريخ، يمكن أن يحدِّده تقدُّم المرأة نحو الحرِّية. وإنَّ درجة تحرُّر المرأة هي المقياس الطبيعي للتَّحرُّر العام».

نحن، اليوم، في مطلع الألفية الثالثة، التي تشهد البشرية فيها أقصى مستويات التطوُّر في العلوم والتكنولوجيا وثورة الاتصالات، في إطار ما يُسمَّى العولمة الاقتصادية. فأين وصل موضوع المرأة في العالم على اختلاف مجتمعاته، ثقافة وتطوراً. وما هي الآفاق المطروحة لتجاوز قضية استغلال المرأة والإشكاليات المطروحة في هذا السياق؟

في هذه الدراسة، سوف نحاول تعقُّب عملية التطوُّر الفكري التي واكبت قضية المرأة، منذ تأسيس المجتمعات الحديثة (الدول)، وهي ظاهرة بدأت في الغرب عموماً. ومن ثم لنقف حيال أهم الطروحات التي قدمها علماء الاجتماع والمفكرون، لنقارن ذلك مع وضعها الراهن بعد أكثر من قرن على نشوء ما يُسمَّى «الحداثة». أما بخصوص الحالة المتَّصلة بمجتمعاتنا العربية والإسلامية، فإننا سنتناول بعض المقاربات للموضوع النِّسوي، لنرى إلى مظاهر أزمتها وسياق تطورها معاً، إلى

جانب إظهار حقيقة تنوُّع الآراء والأفكار التي شهدها واقعنا، إذ تحاول مدارس ثقافية «غربية» واستشراقية، وضع ثقافتنا في معازل قسرية عن التنوع والمجادلة الخلاَّقة، وتُحيل تدنِّي وضع المرأة في بلادنا إلى «أصوليَّة ثابتة» لا يمكنها أن تواكب المجتمع الإنساني المعاصر والحديث.

ولأن المادَّة المتعلِّقة بالقضية ثريَّة وغنيَّة وكبيرة، في حجمها ونوعها، ترانا نقف عند الأهم منها كما نعتقد، أو عند ما هو متداول بشكل يومي من أنساق فكرية في الخطابات الثقافية ذات الصلة بالموضوع. وفي ضوء تناولنا لما سبق وذكرناه، سنرى إلى أي درجة تجاوز العالم أزمة ما يُدعى «اضطهاد المرأة» أو المشكلة «النِّسوية». كما سنرى أين تكمن المعوِّقات الأساسية في عالم اليوم في هذا المجال.

المرأة في غرب ما قبل الحداثة

يعود مصطلح الحداثة، بامتياز، إلى التطوُّرات التي شهدتها أوروبا ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر، وخصوصاً في امتداد القرن التاسع عشر. الصِّفة الجوهرية الوحيدة التي يتفق عليها المفكرون في تعريف المجتمع الحديث «بأنه مختلف جذرياً عن كل ما جاء قبله (. . .) وملاحظة النَّقلة الحادَّة من الطُّرق التقليدية في الحياة إلى الطُّرق الحديثة. (. . .) وبشكل عام، رأى المفكِّرون الكلاسيكيون إلى نقلة الحداثة من منظور متزايد التعقيد. وبعبارة أخرى: من حيث ما يقوم به النَّاس وكيف يقومون به، وكيف يرتبطون بعضهم ببعض، وكيف ينظرون إلى عالمهم، وكيف ينتظم الأفراد في مجموعة، وكيف يتَّخذ الناس القرارات. . .»(1).

(1) تيموتز روبرتس، إيمن هايت، من الحداثة إلى العولمة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 309، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2004، ص15.

في القرون التي سبقت ما وُصف بالعصر الحديث، كان ثمة ما أُطلق عليه عصر النهضة، وقبله العصور الوسطى، أو العصر المسيحي الوسيط. وهو العصر الذي بقيت المرأة على امتداده أسيرة القيود والأغلال، حيث كان الخلط أمراً بديهياً بين الأنوثة والحيوانية. وعلى هذه القاعدة، تغدو المرأة غير جديرة بالاحترام والتبجيل »وكان المثل السائد يقول: إذا أردت الحد الأقصى من امرأة أو كلب أو جوزة، فحسبك أن تلجأ إلى الضرب«[1].

وتزخر المؤلَّفات الأدبية والكنسية بتوصيفات وأحكام جعلت من المرأة، في ذلك العصر، «حيواناً» أو «شيطاناً» أو منبعاً للرذيلة والفسق. فمن الأفكار الشائعة في تلك الحقب، فكرة الرياء الطبيعي لدى النساء. فقد كن بنظر المجتمع، قدِّيسات في الكنيسة، ملائكة في الشارع، أبالسة في المطبخ، قردات في الفراش. وكان نهم النساء الجنسي الموضوع المفضَّل في دراما القرن السادس عشر. وكان الوعَّاظ يحذِّرون الرجال من النساء الشابَّات، وكان الجنس يختلط اختلاطاً خطراً بضروب الكلام الذي ينال من النساء[2]، فالتهمة لهن بأنهن نهمات جنسياً بما يُلحق الضرر بصحة الرجل، ويجعل المرأة مصدر خطر على حياته الجسدية، فضلاً عن الشذوذ الذي يمكن أن يندفعن نحوه بسبب »شراهتهن« الجنسية.

وإذا كان عصر النهضة يعدُّ الخطوة الأولى نحو ثورة العالم الحديث على مختلف المستويات العلمية والاقتصادية والاجتماعية والصناعية، فهو يُعَدُّ أيضاً بنظر بعضهم، حاملاً للمعطيات الأولى لتحرُّر المرأة. لكن تلك المعطيات بقيت في حدود النخبة الفكرية الساعية إلى معالجة

---

(1) شيلا روبتهام، الثورة وتحرر المرأة، دار الطليعة، بيروت 1975، ص11.

(2) المصدر نفسه ، ص12.

أوضاع المرأة والأسرة. لكن على مستوى القوانين، كرَّس عصر النهضة الأعراف السائدة المتعلِّقة بالمرأة ودونيَّة مكانتها.

«في عام 1556، أصدر الملك هنري الثامن قراراً فرض فيه، كشرط لا غنى عنه لشرعية الزواج، موافقة أهل العريس إذا كان هذا الأخير لا يزال دون الثلاثين وموافقة أهل العروس إذا كانت لا تزال دون الخامسة والعشرين»[1].

رغم ذلك، فثمة من رأى «انطلاق النِّسوية مع ابتداء عصر النَّهضة وعبادته للمرأة (. . .). وكان كتَّاب عصر النَّهضة يدعون إلى تربية أكثر عمقاً وأكثر إنسانية لبنات النَّبالة. وإن كانت هذه التربية لم تطل سوى أقلية يسيرة، لكنها ستصير المطلب الرئيس للنِّسوية»[2].

لكن المفارقة التاريخية اللاّفتة هي أن الثورة الإصلاحية الدينية في أوروبا، بزعامة مارتن لوثر، جاءت وبالاً على المرأة، وإن كانت هذه الثورة، على مستوى التمدُّن والنهضة العامة، ذات مدلول إيجابي ومتطوِّر. فتلك الحركة الإصلاحية حملت الدعوة أيضاً إلى «تقييد حرية المرأة وإعادتها إلى شؤون المنزل تحت وصاية الرجل». فقال أحدهم في ذلك: «إنها حركة رجعية إلى جهة الدين اليهودي»، «كما صارت نهضة النساء في عصر التجدد حركة انعتاق من نير الدين اليهودي»[3].

وفي محاولات مبكِّرة من نساء ذلك العصر «عبَّرت جماعات منهن، في عريضة موجَّهة إلى البابا، جاء فيها: إنَّه « قد يبدو مستغرباً وغير لائق

(1) عبد الهادي عباس، المرأة والأسرة في حضارات الشعوب وأنظمتها، دار طلاس، دمشق 1987، ص914.
(2) شيلا روبتهام، الثورة وتحرر المرأة، مصدر سابق، ص13.
(3) محمد جميل بيهم، المرأة في الإسلام وفي الحضارة الغربية، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص113.

أن تعبِّر النساء عن آرائهن في عرائض عامة، ولكن المسيح لكي يفدينا دفع الثمن الذي دفعه من أجل الرجال، وهو يطلب منا الانصياع نفسه لنعمته»[1].

لم يكن الوضع الحقوقي للمرأة أفضل حالاً من مكانتها الاجتماعية والأسرية والاقتصادية. فهي اعتبرت «قاصرة في شرائع كل الأمم الأوروبية، وإن عدم المساواة كان بلغ حدّاً لم تكن فرنسا فيه وحدها متفرِّدة باحتقار المرأة، بل إن أوروبا كلها كانت منذ غرَّة هذا التمدُّن مجمعة على اعتبار الزوجة قاصرة. (. . .) وكانت الزوجة، في أثناء حكم كرومويل في إنكلترا، أحط مرتبة من القاصرة، فإنها كانت بمثابة التابع غير المختار لزوجها لدرجة أنها لو اشتركت معه بجريمة أعفتها الشريعة معتبرة إياها مجبرة على ما اقترفته. أما إذا تجرأت على قتل زوجها فكان جزاؤها الحرق»[2].

وفي فرنسا، كانت المرأة، في القرن السادس عشر، محرومة من الحقوق المدنية. وقد أصدر برلمان باريس، عام 1592، قراراً يمنع النساء من تولي أية وظيفة في الدولة لأنه «لا شيء يلحق الضرر بالدُّول مثل النساء»[3].

يربط العدد الأعظم من المفكرين الاجتماعيين بين المعتقدات التي سادت في الغرب عن المرأة وأفكار الديانة اليهودية التي بُنيت عليها أيضاً «الديانة المسيحية من بعد اليهودية على جذور واحدة متشابهة (. . .) وباستعراض أفكار الدين اليهودي نجد أن أساس هذا الدين يقوم على سيادة جنس الذكور على النساء. وإنَّ عقل الرجل جزء من الذات

(1) عبد الهادي عباس، المرأة والأسرة، مصدر سابق، ص914.

(2) محمد جميل بيهم، مصدر سابق، ص123.

(3) عبد الهادي عباس، مصدر سابق، ص929.

الإلهية، أما المرأة فهي من سلالة الحيوانات والشياطين، [ولعله السبب] في أن الرجل اليهودي يقول كل صباح حين يصلِّي: أحمدك يا رب لأنَّك لم تخلقني امرأة، بينما تصلِّي المرأة اليهودية كل صباح وتقول: أحمدك يا رب لأنَّك خلقتني وفي مشيئتك وإرادتك»[1].

نسوية ترفض هذه المعتقدات وتسعى إلى تغيُّر

بسبب من هذا الواقع، نشأت تيارات اجتماعية تناهض الأفكار السائدة. إلاَّ أنَّ النجاح في التغيير «الجذري» لمكانة المرأة سوف يتوقَّف على حدوث التطورات السياسية والاجتماعية الكبرى.

في عصر الثورة الفرنسية، تم تدشين ما يمكن تسميته بعصر الأيديولوجيات. ومع مطلع القرن التاسع عشر، برزت في أوروبا حركات نسوية تدعو إلى تحرُّر المرأة. وتنوَّعت الاتجاهات الفكرية التي حملت تلك الراية. فظهرت الدعوات إلى «الحرِّية السياسية وحرية العمل وحرية الحب. وتمَّ ربط تحرُّر المرأة بتحرُّر المجتمع»[2]. وهذا هو العصر الذي ظهرت فيه الحداثة، بما تشمله من مجالات اجتماعية واقتصادية وثقافية وصناعية وحقوقية، إطارها العام هو الدولة الحديثة أيضاً.

المرأة الغربية والحداثة

لقد مثَّل القرن التاسع عشر، منذ بداياته، تحوُّلاً نوعيَّاً في الأفكار الاجتماعية والحقوقية والسياسية. ومعه راحت تبرز في أوروبا حركات نسوية تدعو إلى تحرير المرأة. واقترنت فكرة الحرية السياسية بحرية

---

(1) نوال السعداوي، المرأة والجنس ـ الأنثى هي الأصل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974. ص27.

(2) المصدر نفسه، ص، 1110.

العمل وحرية الحب. ومن المفكرين الإصلاحيين من ربط تحرُّر المرأة بتحرُّر المجتمع بكامله من شرور الرأسمالية.

ومن أبرز المفكرين الإصلاحيين نشير إلى سان سيمون الذي دعا «إلى المساواة بين الجنسين». ولقد تخطى السان سيمونيون فكرة كراهية المسيحي للجسد إلى تمجيده بوصفه المكمل الحقيقي للروح. ورأى شارل فورييه أن تحديد تغيير عصر تاريخي يتوقَّف، على الدوام، على تقدُّم النساء نحو الحرية، لأنَّه في علاقة المرأة بالرجل، والضعيف بالقوي، تتوضح معالم انتصار الطبيعة الإنسانية على الحيوانية... ووضع روبرت أدين مخططاً تعاونياً لتخفيف عبء العمل عن النساء... وهاجم وليم طومسون مؤسسة الزواج. لكن السلطات حاربت هؤلاء المفكرين ودعواتهم واتَّهمتهم بمحاربة الملكية الشخصية (الإرث)، وبالدعوة إلى حرية الحب لرفضهم الزواج المسيحي. وكان بعضهم قد نادى بالزواج القابل للفسخ كلما رغبت الزوجات في ذلك. وأعلنوا «أنَّ ديانة سان سيمون جاءت لكي تضع حداً لتلك التجارة المخزية وللبغاء المشروع»[1].

وإبَّان الثورة الفرنسية برز تلاقي المطالب النِّسوية بين ذوات الامتيازات من نساء الطبقة الوسطى والميسورة ونساء الشرائح الشعبية، »لكن، كلَّ فئةٍ من الفئتين كانت تنظر إلى الأخرى بشعور مركَّب من الضيق والحرج. وتستنكفان عن توحيد جهودهما. ومع ذلك، كانت الفئتان كلتاهما قد تمثلتا روح التنوير. لكن مفاهيم الحرية والمساواة والإخاء كانت تنطوي » عند تطبيقها على النساء، على التباسات عديدة. فمفهوم روسو عن حالة طبيعية تتيح للإنسان أن يحيا في تناغم وانسجام مع العالم المادِّي، كان يستدعي ضمناً عدة ضروب من التحرُّر

(1) المصدر نفسه، ص969.

والانعتاق. وكان في مقدور الثوريين أن يتخذوه حجة لمعارضة السلطات، وللدفاع عن الزيجات المعقودة على أساس الحب الجنسي الفردي وللإشادة بالطاقات القائمة[1].

ورغم أنَّ تطوُّر الأفكار الذي حصل مع مجيء الثورة الفرنسية قدَّم نسقاً جديداً من الأفكار الإصلاحية (في أواخر القرن الثامن عشر، وفي أوائل القرن التاسع عشر) فإنَّ الوضع الحقوقي والقانوني لم يُحدث تلك النقلة الجذرية نحو المساواة الاجتماعية والإنسانية. ولم يكن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، (26/ 8/ 1789)، في بنوده السبعة عشر، لينص على بنود مهمَّة تحقِّق العدالة الاجتماعية للمرأة.

وإلى جانب البرامج والأفكار الإصلاحية التي شهدتها أوروبا، وتحديداً بشكل خاص فرنسا، ظهرت الأفكار الاشتراكية لتدشِّن نظرة خاصة للموضوع النسوي، تتناقض في فلسفتها وسبلها وأهدافها، خصوصاً أنَّ بزوغ مثل هذه الأفكار تمَّ في غضون تحوُّلات داخل المجتمع، وُصفت بأنَّها ارتداد عن الأهداف السياسية للثورة الفرنسية.

فقد كان نابليون «يعدُّ الأسرة بمثابة معسكر. وللرَّجل وحده الحق، ليس بأن يأمر فقط وإنما بأن يرفع صوته وأن يُعلن إرادته. وما كان ليعترف بالمرأة إلا خادمةً أو آلة ليس لرأيها وزن ولا لشخصيتها نصيب من العدالة. وما عليها إلا أن تكون ولوداً لتعوِّض عن الجنود الذين يضحي بهم في سبيل مجده في ساحات القتال (. . .) وكان يعطف على فكرة تعدُّد الزوجات ويرفض التعليم العمومي للنساء باعتبار أنهن ما خلقن ليعشن بين الجمهور وإنما غايتهن القصوى الزواج (. . .) وكان يعتقد أيضاً بأنَّ المرأة روح المؤامرات. وذُكر على لسانه أنه قال يوماً: لا يوجد شيء غير فرنسي إلاَّ أمر واحد، وهو أن تفعل المرأة ما تريد. ولما

(1) شيلا روبتهام، الثورة وتحرر المرأة، مصدر سابق، ص31.

سألته ستايل عن أفضل امرأة بنظره قال: هي الأكثر إنجاباً من غيرها (. . .) المرأة هي ملك يدنا، ولسنا نحن لها لأنها تلد لنا الأولاد. أما الرجل فهو لا يلد لها. فكما أن الشجرة المثمرة هي ملك البستاني فإن المرأة أيضاً هي متاع الرجل»[1].

لعلّ التحوُّل النَّوعي، في مرحلة الدولة الحديثة، على صعيد الأفكار المتعلقة بتحرُّر المرأة، كان قد أومأ إليه نضال الاشتراكيين ضد البرجوازية ونظامها الرأسمالي. ومع ظهور الماركسية وفلسفتها، كانت المفاهيم النوعية الجديدة في المجتمع الغربي برمته تزاحم كلاً من الفكر الإصلاحي البرجوازي، والفكر الاشتراكي ما قبل الماركسي.

وإذا كان الفكر الإصلاحي الذي بدأ بالظهور منذ القرن الثامن عشر، قد ربط بين حقوق المرأة وتطوُّر المجتمع عموماً، أي أنه جعل المسألة النِّسوية جزءاً من القضية العامة للشعب والمجتمع، فإن الأفكار الاشتراكية الأولى قد عمَّقت مفهوم العلاقة بين شرط تحرُّر المرأة والشرط الاجتماعي العام. أما الماركسية حديثة العهد في حينه، فقد ذهبت إلى ربط المسألة النسوية بالطبقة العاملة تحديداً، في صراعها مع البرجوازية، على طريق إسقاط نظام الاقتصاد الرأسمالي، ثم السير نحو النظام الاشتراكي. وفي هذا المجال، ربط إنغلز بين «أول تناحر طبقي عرفه التاريخ مع تطوُّر التناحر بين الرجل والمرأة في الزواج الآحادي، توافق أول قمع طبقي مع قمع الجنس المذكر للجنس المؤنث»[2]. وكانت أفكار ماركس وإنغلز في هذا المجال تنحدر من التراث الذي تخطَّاه الزمن، وهو الذي يعود للثورة الرومانسية والاشتراكية الطوباوية

(1) محمد جميل بيهم، المرأة في الإسلام والحضارة الغربية، مصدر سابق، ص138.
(2) فريدريك إنغلز، أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة، منشورات دار التقدم، موسكو، ص247.

اليوتوبيا. كان ماركس يرى أن تحرُّر المرأة من التبعية الاقتصادية التي تنوء بعبئها في ظل نظام الملكية الخاصة «سيفتح الطريق أمام علاقات إنسانية حقة (. . .) والمجتمع الشيوعي هو وحده الذي يستطيع أن يضع حداً للبغاء»[1]. وطالما تعرض ماركس وصديقه إنغلز إلى الاتهام بالعمل على مشاعية النساء، ما اضطرهما إلى الردِّ على ما وصفاه بالفزَّاعة البرجوازية في شأن هذه التهمة، فأكَّدا في أول بيان رسمي لهما (البيان الشيوعي) بالقول: «إنَّ مشاعية النِّساء علاقة لا يعرفها إلا المجتمع البرجوازي، وهي تتمثل حالياً في البغاء. غير أن البغاء يرتكز إلى الملكية الفردية، ويزول بزوالها. وهذا يعني أن التنظيم الشيوعي للمجتمع سوف يقضي على مشاعية النِّساء بدلاً من أن يغذِّيها (. . .) ليست امرأة البرجوازي عنده سوى أداة إنتاج، وهو يسمع أن أدوات الإنتاج يجب أن تكون مشتركة، فيستنتج من ذلك بالطبع أن النساء أنفسهن سوف يسري عليهن ذلك. ولا يدخل في وهم البرجوازي أن المسألة هي على العكس تماماً، وأننا نريد إعطاء المرأة دوراً غير هذا الدور الذي تقوم به الآن كمجرد وسيلة إنتاج»[2].

لكن، وبالرغم من الإضافات الفلسفية والفكرية التي قدمها ماركس وإنغلز بخصوص اضطهاد المرأة، وتلك اللمحات المهمَّة عن تحريرها بوصفها كائناً إنسانياً، فإنَّ ذلك بقي أقل من طموح بعض دعاة تحرير المرأة، وهو ما تلاحظه جولييت ميتشل، فترى أنَّ تحرُّر المرأة يحتل مكانة ثانوية في النظرية الماركسية، وأنه تابع لتحرير الطبقة العاملة. وقد ترك ماركس وإنغلز عدداً لا بأس به من الأسئلة من دون أجوبة، ورأيا أنَّ أفكارهما أكيدة بينما تبدو اليوم غير مقبولة. لقد كانا من رجال

(1) شيلا روبتهام، مصدر سابق، ص56.

(2) ماركس ـ إنغلز «بيان الحزب الشيوعي»، دار الطليعة ـ بيروت 1973، ص137.

عصرهما. وما كان بوسعهما توقع التطور الكبير في الثورة الاجتماعية، أو النتائج المثيرة للفضول الشديد التي انتهى إليها علم النفس البرجوازي[1].

على العموم، فإنَّ الحراك الفكري الذي احتدم في فرنسا وأوروبا، في خلال القرن التاسع عشر، كان يجري في حقل الحداثة. فالإصلاحية والاشتراكيات المتنوعة، ثم الماركسية، هي جميعها منتجات لحداثة الفكر الذي انبثق من تحديث العلوم في مجال التكنولوجيا والاقتصاد والصناعة، وهو تحديث تجسَّد سياسياً بالدولة الحديثة. أي دولة البرجوازية التي دشَّنت عصر القوميات وحدودها. ولكن الخلاصة الحقيقية لحداثة القرن التاسع عشر ودورها في إنجاز حقوق المرأة، جرى التعبير عنها من جانب مثقفي غرب التنوير بالقول: لقد خاب أمل فيكتور هوغو الذي صرح يوماً بأنه إذا كان القرن الثامن عشر قرن حقوق الرجل، فلسوف يكون القرن التاسع عشر قرن حقوق المرأة.

من وجهٍ آخر، سوف يكون لواقع الحال الأوروبي نسخته الأميركية أيضاً. وبذلك تكتمل معادلة المصطلح: الغرب، الذي يشمل البلاد الجديدة خلف الأطلسي. وهكذا فقد انبثقت الحركة النِّسوية في أميركا من الحملة المعادية للرِّق، وكانت تضم اتجاهين «أولهما اكتفى بالمطالبة بحق الاقتراع وقبل بمبدأ المساومة والتسوية، ومجموعة ثانية كانت لا تقبل بأي حل وسط في موضوع حق الانتخاب، وتدعو في الوقت نفسه إلى تحرُّر المرأة الكامل، علاوة على تعديل مؤسسة الزواج وطريقة اللبس وتنظيم العمل»[2].

وتعرَّضت الحملة المناهضة للرِّق في أميركا إلى حملة مضادَّة، قام

(1) شيلا روبتهام، مصدر سابق، ص68.

(2) المصدر نفسه، ص71.

بها عدد من رجال الكنيسة. ففي بداية العصر الحديث، كان لا يزال للكنيسة ورجال الدِّين دورٌ مؤثِّرٌ على الرأي العام. فانبرى رجال الدين للهجوم على الحركة النسائية ومن على منبر الكنيسة (1827) وُزِّعت رسالة بجهود من الجمعية العامة للأبرشية الأكليركية جاء فيها: «تكمن قوة المرأة في تبعيتها، وتنبع من حسِّها الحي بضعفها الذي حباها الله به لحمايتها. لكن حين تأخذ مكان الرجل وتدفع بنفسها إلى الحياة العامة، لا تعود هناك من ضرورة لإحاطتها برعايتنا وحمايتنا»[1].

في القرن العشرين المنصرم، شهدت الحداثة في الغرب تطوُّراً في منظومة الأفكار والمؤسسات المتعلِّقة بقضايا المرأة. وأخذت الحركة النِّسوية تكرِّس وجودها المستقل من أجل مطالب النِّساء. وحقوقهن فلم تعد هذه الحركة تقتصر على النشاط المؤطَّر بمؤسسات المجتمع المدني والسياسي المشتركة. وفي الجزء الذي تغلبت فيه حداثة النسخة الماركسية على الليبرالية والديموقراطية، نقصد أنظمة الاشتراكية في روسيا وأوروبا الشرقية وعددٍ آخر من البلدان التي دارت في فلك النظام السوفياتي، جرت عملية اختزال واضحة المعالم لقضايا المرأة في شروط النضال ضد الرأسمالية، وتحويل المجتمع مادياً إلى نظام الاشتراكية.

وإذا كانت الحداثة، بنسختها الليبرالية الغربية، قامت بوظيفة إدخال الرأسمالية واستيعابها مع شكل استثمارها الخاص[2]، وبذلك صُيِّرت المرأة موضوعاً لتطوُّر شروط المجتمع الرأسمالي، مع ما يقتضيه ذلك من تكيُّف وتكييف للإنسان عموماً، مع أنظمة وتقنيات توفر تطوُّراً لحاجات النظام. . إذا كان ذلك كذلك فالنسخة الحداثية «الاشتراكية» طبَّقت أنموذجها الخاص على المجتمع، ونال المرأة ما نالها من مظالم

(1) عبد الهادي عباس، المرأة والأسرة، ص1009.

(2) جولييت منس، المرأة في العالم العربي، (ترجمة الياس مرقص)، دار الحقيقة، بيروت 1981، ص137.

جديدة، غُلِّفت أيديولوجياً بالضرورات الاقتصادية لما سمِّي بسلطة دكتاتورية البروليتاريا، أو لشعار انتصار الاشتراكية.

ففي الغرب، كان التطوُّر في الشطر النسائي، ضمن حدود القانون والحق، والأخلاق، حديث العهد. فحق التصويت للنساء يعود في فرنسا إلى سنة 1945فقط. وبقي تساوي الأجور لعمل متساو مطلباً بعيداً عن التلبية التامة. وأما المشاركة في الحياة السياسية والنقابية، فقد ظلت أضعف بكثير عند النساء منها عند الرجال، ليس لأن حقوقها موضع خلاف، بل لأن العادات لم تكن لتدمجها بعد[1].

وفي الأيديولوجية اللاَّحقة للماركسية السياسية، تمَّ ربط ديمومة العبودية للعمل المأجور باستغلال المرأة جسدياً ودفعها نحو البغاء. وكان الزعيم الروسي فلاديمير لينين عبَّرعن ذلك بالقول: «إنه مادامت عبودية نظام العمل المأجور قائمة، فسيبقى البغاء محتماً، ولقد اضطرت جميع الطبقات الرَّازحة تحت نير الاضطهاد والاستغلال على مر التاريخ إلى أن تقدم لمضطهديها عملها المجاني أولاً، ثم نساءها كخليلات للسادة»[2].

وإذ حاولت السلطات السوفياتية استخدام قوَّة قوانينها لإعطاء المرأة حقها في المساواة بالعمل والأجر «وتم منح النساء أجراً متساوياً عن عمل معتاد، كانت النساء يتلقين في العشرينات أقل مما يتلقاه الرجل. وكان الرجال يرفضون مثل هذه القوانين، رغم أنف التعليمات النقابية الساعية إلى العمل بنفس تعريفة النساء»[3].

في مجال آخر، حاولت السلطات في روسيا، من خلال التدخُّل القسري عبر القرارات البيروقراطية، وبتأثير التعبئة الأيديولوجية، جعل

(1) المصدر نفسه، ص42.
(2) عبد الهادي عباس، المرأة والأسرة، مصدر سابق، م1006.
(3) المصدر نفسه، ص1141.

قضية ارتداء الحجاب أو نزعه محوراً من محاور المسألة النسوية. ففي 8 آذار (مارس) يوم المرأة العالمي) من سنة 1927، قامت في أكبر مدن آسيا الوسطى طشقند وسمرقند وقوقند مظاهرات شعبية عامة اشتركت فيها عشرات الآلاف من النساء. وانتهت المظاهرات باجتماعات حاشدة خلعت فيها النساء الحجاب وأحرقنه بالنيران. وفي ذات اليوم، تعرَّض اللواتي أقدمن على السفور للهجمات والإهانة، ووقعت حوادث قتل لهن خلال المرحلة الممتدَّة من تشرين الثاني (نوفمبر) 1927 حتى آذار (مارس) 1928 [1].

بيد أنَّ ما يمكن تسجيله إيجابياً، مقارنةً بالغرب الرأسمالي، «أنَّه منذ قيام الثورة الاشتراكية في روسيا، لُوحظ انعدام الإثارة الجنسية الناشئة عن الرؤية فلا توجد أفلام تثير الغرائز الجنسية كما في الغرب. ولا توجد تلك المجلات المتداولة في الغرب عن هذا الموضوع» [2]. ولكن تحوُّلات روسيا الأخيرة (1991) وسقوط النظام الشيوعي، أفقدت المجتمع تلك الميزة الأخلاقية في نظام الآداب الاجتماعية، وأعادت بلدان الاشتراكية السابقة إلى نسق الانقلاب القيمي الذي يميِّز الحداثة الغربية بالكامل.

العرب وقضية المرأة في الحداثة

نقل المثقَّفون العرب، الأوائل، الذين حصَّلوا تعليمهم في الغرب، مفاهيم الإصلاح والتحديث إلى بلادهم. ومن ضمن تلك المفاهيم والأفكار أخذت قضية المرأة قسطاً مهماً من البحث والنقاش. وقد بدا هذا النقاش في البداية بسيطاً، قياساً إلى ما تعانيه المرأة في المجتمع العربي الإسلامي، فرفاعة الطهطاوي وعلي مبارك دعيا إلى تعليم المرأة

(1) المصدر نفسه، ص1143.

(2) المصدر نفسه، ص1107.

العربية، في حين كان الحدث الأول، على صعيد الدَّعوة الصريحة، المقولات التي أطلقها قاسم أمين لتحرير المرأة العربية في كتابه: تحرير المرأة (1898)، ثم في كتابه: المرأة الجديدة (1900). وبعده شدد مصطفى كامل على خطورة فساد المرأة[1].

لقد لاحظ قاسم أمين الصِّلة العضوية القائمة بين الواقع المصري والعربي عموماً وبين خصوصية الظروف السيئة التي تواجهها المرأة، فأرجع «الأصل في ما نشهده إلى تلازم انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها»[2]. ولقد استدرك قاسم أمين في دعوته تلك الاعتراضات على أفكاره التي توقَّع ظهورها من بعض علماء المسلمين في مصر وجعل «الميل إلى تسوية المرأة بالرجل في الحقوق [مساواتها] ظاهرة في الشريعة الإسلامية[حسب رأيه] حتى في مسألة التحلُّل من عقدة الزواج»[3]. كما وجه نقداً شديداً للوصاية على المرأة، ولسوء الظن بتصرفاتها إن ابتعدت عن رقابة الرجل، وكذلك لظاهرة الطلاق غير المسوَّغ فهذه الظاهرة تُعدّ، في نظره، «احتقاراً للمرأة، وكذلك تعيين من يحافظ لها على عرضها، أو سجنها في المنزل، أو إعلان الرجال أن النساء لسن محل ثقة»[4].

إضافةً الى ذلك، لم يجد قاسم أمين مانعاً من انخراط المرأة في العمل، وفي مجالات الحياة. وإن كان في نظرته لطبيعة المرأة قد وجد مجالات محدودة للعمل يمكنها القيام بها. ومن حيث المبدأ رأى أنَّه «لمن العوامل المؤسسة في ميدان احتقار المرأة هو الحيلولة بينها وبين الحياة العامة والعمل».

---

(1) خليل أحمد خليل، المرأة العربية وقضايا التغيير، دار الطليعة، بيروت 1985، ص110.

(2) قاسم أمين، تحرير المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1993، ص24.

(3) المصدر نفسه، ص25.

(4) المصدر نفسه، ص29.

أما مسألة الحجاب وانكشاف جسد النساء أمام الرجال، فلقد سوَّى الموقف بوسطية رأى من خلالها أن «الغربيين قد توغلوا في التكشُّف وغالينا في طلب التحجُّب والتحرُّج من ظهور النساء لأعين الرجال حتى صيَّرنا المرأة أداة من الأدوات أو متاعاً من المقتنيات (. . .) وهو قد أحال موضوع تاريخ الحجاب إلى اعتباره دوراً من الأدوار التاريخية لحياة المرأة في العالم. فالحجاب ليس خاصاً بنا ولا أن المسلمين هم الذين استحدثوه»[1]. ولاحظ عدد من المفكرين في العالم أن قاسم أمين، في كتابيه قدم أمراً جديداً. وهو ما أشار إليه كارل بروكلمان مبيِّناً أن صدور كتابي قاسم أمين أدى إلى طرح مشكلة المرأة على بساط البحث.

أمَّا الباحثة اللبنانية إلهام كلاب، فقد لاحظت أن بطرس البستاني، ورفاعة الطهطاوي، وقاسم أمين قاموا بتبشير مجتَزأ، «ووقفوا موقفاً وسطاً بين تكشُّف الغرب وتقشُّف الشرق»[2].

ولقد شهدت المرحلة التي صدر فيها كتابا قاسم أمين، بدايات الصحافة النِّسوية في مصر. ونتيجة لجملة من تطورات مشابهة، حقَّقت المرأة العربية أول اتحاد نسائي انعقد مؤتمره في بيروت في العام 1922.

ومهما يكن شأن النزاعات الفكرية المتعلقة بقضية المرأة، فإن المغزى العميق لما شهدته البلدان العربية الإسلامية من نهضة فكرية عامة، ودعوات لمناصرة المرأة والدفاع عن حقوقها، ثم تحريرها، هو أن تعدُّدية النظرات وغنى الاجتهادات، على ما فيها من نواقص أو سلبيات، مثَّل دليلاً على حيوية المجتمع في بلادنا، وقدرة إنسانها على تجديد دور الأمة الحضاري، وتجاوز الفوات والإعاقة الجاثمين على كاهل أبنائها.

---

(1) المصدر نفسه، ص. ص 60، 62.

(2) خليل أحمد خليل، المرأة العربية، مصدر سابق، ص110.

كانت النهضة النسائية العربية، في مصر كما في بلاد الشام، قد خطت خطوات حثيثة نحو أهدافها في مطلع القرن العشرين ووصولاً إلى الحرب الكونية الأولى، غير أن أحداث هذه الحرب الطاحنة، وما أعقبها من بداية التطبيق العملي للمبدأ الإمبريالي في تقاسم النفوذ (سياسة الانتداب) صرفت اهتمام أهل المشرق العربي الإسلامي، أو بالأحرى قياداته الفكرية عن قضية النساء ووجهته لحقبة طويلة نسبياً من الزمن نحو العمل السياسي المباشر[1].

إنَّ الدول والمجتمعات التي أنتجت الحرب الكونية الأولى كانت بعمومها تنتمي إلى ميدان الحداثة. وبالحرب سعت تلك الدول إلى حل أزمة رأس المال؛ حيث جرى بعضها على حساب بعض، مثلما جرى على حساب سائر الشعوب والدول في أفريقيا وآسيا. ولقد بات معروفاً أن نصيب العرب من نتائج الحرب كان تقسيماً سياسياً واحتلالات عسكرية وهيمنة على المقدرات؛ على نحو ارتدَّت مفاعيلها على أوجه الحياة جميعها. لكن المذبحة الكونية الأولى لم تقدم حلاً للدول الكبرى التي خاضتها؛ إذ ما لبثت أن تفاقمت الأزمة الاقتصادية الكبرى سنة 1929، فعادت مشكلة عمل المرأة في الغرب تطرح نفسها بحدَّة لم يسبق لها مثيل، وعلت أصوات المحافظين والمعارضين في حملة شعواء على المرأة، منكرين عليها مزاحمتها للرجال، ومحملين هذه المزاحمة مسؤولية البطالة. وكانت نكسة خطيرة مُنيت بها قضية تحرُّر المرأة بقيام الديكتاتوريات الفاشية؛ إذ أعلن هتلر أن السبيل القويم لمحاربة البطالة هو أن تعود المرأة إلى منزلها لتخلي سوق العمل للرجال (. . .) كما جارى موسوليني معلِّمه الألماني في هذا السبيل، فاستبعد النساء من مجال العمل السياسي، وحظر على الطالبات درس العلوم الفلسفية[2].

---

(1) جورج طرابيشي (مقدمة كتاب محمد جميل بيهم)، مصدر سابق، ص6.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

وبالنتيجة، نشبت الحرب الكونية الثانية، وقد جاءت هذه المرة حرباً حداثية بامتياز، حيث غابت عنها أعظم إمبراطوريتين هما: الإمبراطورية العثمانية والقيصرية الروسية.

وإذ نشير إلى التطورات العالمية الإجمالية، فإننا نعتقد بأنَّ آثارها المباشرة وغير المباشرة على تطوُّر مجتمعاتنا العربية والإسلامية، كانت تلحق الضرَّر بعوامل التقدم والتحرر في المجالات المتعددة. ولعل أخطر ما نتج عن تلك الحرب أنه جاء ليهدد الهوية والوجود العربيين من خلال قيام الكيان الصهيوني بوصفه نسخةً حديثة بعنصريتها لتؤدِّي الدور الأخطر في تمثيل مصالح الغرب الاستعماري.

لقد أثبت الغرب، في علاقته ببلادنا، أنه لا يريد لنا الحداثة (. . .)، فمشاكلنا وحاجاتنا والتحديات التي تواجهنا هي جزء لا يتجزأ من مواجهة الغرب والدخول في صراع متكافئ معه[1].

ويبدو أنَّ الغرب، في أنساق ثقافته الاستعلائية التي تتمحور في «المركزية الأوروبية»، أو بما يصطلح عليه بـ «الاستشراق»، يرفض غالباً ملاحظة حقيقة موضوعية في سياق تطوُّر الثقافة الإسلامية في ما يخص التوازن والمساواة بين الرجال والنساء، ومؤدَّاها أن ذلك التيار التاريخي المتأصِّل في تعصُّبه ضد المرأة ظل موجوداً يتنازعه اتجاه آخر يجنح إلى العدل والمساواة[2].

في مساجلات لإدوارد سعيد مع مفكِّرين غربيين سوف يقارب ما كنا أشرنا إليه أعلاه قائلاً لهم: »من المحتمل أنكم لا تستطيعون النظر إلى

(1) حليم بركات، الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت 2004، ص252.

(2) أميمة أبو بكر ـ شيرين شكري، المرأة والجندر. إلغاء التمييز الثقافي والاجتماعي بين الجنسين، دار الفكر، دمشق 2002، ص30.

«الإمبريالية»، أو بالتأكيد لنقل «الاستشراق»، من دون أن تلحظوا المكانة البارزة التي تشغلها النساء فيه، هي مكانة بارزة بالنظر إلى خضوعها ومركزيتها في الوقت نفسه، فدور المرأة الشرقية في هذا الخطاب، وفي التصور العام للشرق، هو مركزي على نحو مطلق، ومن الطريف أنه لم يكد يتغير، بمعنى أنه نادراً ما يمضي إلى ما وراء الوظائف الأساسية المنوطة بالنساء: الخضوع وتمجيد الذكر وكل الصور الحسية، وإشباع الرغبة، وما إلى ذلك، وهذا ما نجده في كل مكان، عند أسوأ الكتاب وأفضلهم جميعاً»[1].

إن الغرب، على العموم، وخصوصاً في سياق نظام الهيمنة السياسية والثقافية والاقتصادية، يؤدِّي دوراً معوِّقاً ومعرقلاً لتطور مجتمعاتنا، ويضع العقبات في طريق الحلول المناسبة لقضايانا. وفي الموضوع المسمَّى بالحداثة، فإن الغرب يدفع بالاتجاه الذي يراد فيه أن نسلك الطريق المؤدي إلى توطيد دعائم سيطرته وتأبيد تخلُّفنا، وليس العكس، كما تدَّعي الخطابات الثقافية الموجَّهة إلى شعوبنا.

إضافةً إلى هذا، فإنَّ إنكار حقيقة تخلُّف أبنيتنا الاجتماعية واضطراب مشاريعنا الثقافية النهضوية، وقصورها حتى اللحظة عن وضع أسس راسخة لاستعادة موقعنا الحضاري، إنما هو ضرب من ادعائية مكابرة، لا تخلو من نرجسية وثبات على الماضي في أركانه الأشد ظلاماً وظلماً.

بيد أنَّ ما يقدِّمه الأنموذج الحداثي الغربي لتحرير المرأة، يبقى قاصراً ومشوَّهاً لا يصلح ليكون مثلاً يُقتدى. ولا نقصد هنا الانتقاص من قيمة التغييرات التي حقَّقها الغرب اقتصادياً واجتماعياً وحقوقياً للنساء في

(1) إدوارد سعيد (من كتاب طرق الحداثة ـ ضد المتواثمين الجدد) تأليف رايموند وليمز، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، العدد 246، الكويت 1999، ص271.

مجتمعاته، وإنما لنشير إلى حقيقة الاستلاب الذي يعصف بالإنسان كإنسان في حضارة الغرب الحديث وما بعد الحديث.

يدعم الغرب، منذ بداية تشكُّل دولنا «الحديثة»، أسوأ ما في البناء السياسي الاجتماعي الاقتصادي في مجتمعاتنا، وهمه وهدفه مصالحه الاستراتيجية، وحين يأتي خطابه الدعائي على مشكلاتنا، تجده يحيلها إلى «خصوصية» راسخة في واقعنا حاضراً وماضياً. فهو لا يستطيع أن يكشف بوضوح عن آليات التأثير الناجمة عن استعماره أو هيمنته.

أُنموذج التحرُّر للمرأة الذي يقدِّمه الغرب، اليوم، يُختزل في قضية الجنس وحرية المرأة في سياق عملية التسليع التي تقودها «عولمة» الشركات الكبرى. هذا على الأقل ما هو بارز للعيان. ولن يكون في مثل هذا التوصيف أي افتراء على المجتمعات الغربية، ونحن نشير إلى ذلك. «لقد شجعت النساء في أوروبا وأميركا بصورة خاصة، على ممارسة نشاطهن الجسدي، ما دام ذلك يفيد الوضع القائم. ومن أجل تنشيط هذا الجانب، وحتى يتحول الجسد الأنثوي، عبر نشاطه الجنسي إلى سلعة، ضمن شبكة كبيرة ذات صيت عالمي، شبكة تمثلها شركات عابرة للقارات، فوق قومية، متعددة الجنسيات (...) وفَّرت عروض أزياء لتُظهر مفاتن الجسد... ودعايات مصوَّرة بالألوان الجذابة... مجلات وجرائد تعرض مشاهد مختلفة تأسر الحواس... وأفلام سينمائية وأشرطة فيديو. إنها إمبريالية الفيلم الجنسي»[1].

هذا النَّسق الموظَّف لمصلحة سيرورة الاستغلال، يعطي مردوداً خطيراً على المرأة في بلادنا. فهو أولاً، يدفعها إلى السقوط في براثن التشوه القِيَمي الأخلاقي، ويغريها بالاستهلاك، وحملها على بيع الجسد

---

(1) إبراهيم محمود، الضلع الأعوج، ـ المرأة وهويتها الجنسية الضائعة، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت 2004، ص.ص 184، 185.

للدعاية التجارية. كما يفضي إلى ردة فعل سلبية على المحاولات الجادة لرفع الظلم عن النساء، أقله ما يستتبعه من انبثاق أشد النزعات تطرُّفاً ضد الحرية وحقوق المرأة. وتصبح المرأة «أولاً وآخراً جسداً يُصان أو يُخبَّأ أو يُعرض.(. .) إن الثقافة الاستهلاكية تولِّد حاجات مادية مبنيَّة على الجنس في مختلف صوره فتتحول المرأة إلى جسد. وأما التحرُّر الجنسي في الغرب عموماً، فإنه لا يختلف عن التقييد الجنسي الذي تنادي به السلفية والأصولية في المجتمع العربي. كلاهما يحوِّل المرأة إلى جسد»[1]، أبعد ما يكون عن الروح الإنسانية الخالصة والمعطاءة.

إنَّ المشكلات التي تعاني منها المرأة العربية والإسلامية كثيرة وخطيرة. من دون شك فهي لم تأخذ بعد قسطاً يسيراً من حقوقها السياسية مثل «حق الترشيح في البرلمان في بعض البلدان. بالإضافة إلى الحقوق الأخرى كالتزويج بالإكراه، والحرمان من التعليم والعمل، وتتعرض في كثير من الأحيان إلى العنف الجسدي»[2]. إلاَّ أن الضغوط والصراعات التي جلبها التغيير «تعمقت بشكل أكبر فهناك بحث واضح عن حداثة تختلف عن تلك الموجودة في الغرب»[3]. كما شهدت السبعينات والثمانينات، أبحاثاً وكتباً ودراسات سلَّمت تماماً بحق المرأة في الاستقلال الذاتي، وأقرَّت بوجودها بوصفها قوةً سياسية اقتصادية فاعلة(. . .) إن موضوع المرأة في الوطن العربي يُعدُّ قضية مهمَّة، بحيث تمثل حلقة تطور حقوق مشاركة المرأة في مسؤولية التنمية[4].

يبدو من الضروري، في زمن «العولمة»، التأكيد على جملة قضايانا

---

(1) شريف حتاتة، (في كتاب الهوية أزمة الحداثة والوعي التقليدي لحليم بركات)، مصدر سابق، ص281.

(2) أميمة أبو بكر ـ شيرين شكري، المرأة والجندر، مصدر سابق، ص30.

(3) مي يماني، هويات متغيرة، رياض الريس للكتاب والنشر، بيروت 2001، ص175.

(4) أميمة أبو بكر ـ شيرين شكري، المرأة والجندر، مصدر سابق، ص81.

المعطلة وتلك التي أصابها خلل مريع. فلا بد من إحداث نقلة في ثقافتنا تستمد من التراث ما هو متجدِّد ومواكب لحاجات التطور وتتجاوز كل ما هو قاصر ومعوِّق. فنحن لنا حداثتنا أيضاً، هذا ما يجب تأكيده في ميدان الإنتاج الفكري الحر والطليق والمتعدد. ذلك أنَّ الحداثة، بما هي منجز إنساني شامل، ليست حكراً على الغرب؛ لكن الانبهار بالحداثة، وما بعدها من دون النقد والتعمق بحقيقة أنساقها المتشكلة حديثاً، سوف يعيد إنتاج القهر الذاتي والدونية في سياق صراع الحضارات والثقافات الأخرى.

في زمن العولمة، ثمة ما يثير السخرية من بعض طروحات المستشرقين الاستعماريين في شأن مكانة المرأة في بلادنا. فباسم التحرُّر والديموقراطية ومناصرة المرأة، والمساعدة على بناء «مستقبل جديد» للشرق الأوسط، ألغى برنارد لويس إنسانية الرجل العربي المسلم، وأفرغه من طاقاته للتغيير والتقدُّم، وراح يربط مصير بلادنا بدور المرأة في مجتمعاتنا، ليس على النَّسق الفكري المعروف: المرأة نصف المجتمع وتحرُّره وتقدُّمه يرتبط بدورها فيه، بل بجعل بلادنا »أنثى« أمام ذكورة قوية ومسيطرة هي الغرب ـ أميركا تحديداً. »فالنساء العربيات والمسلمات إلى جانب إسرائيل وتركيا يمكن بهم تحويل الشرق الأوسط. ومن بين العوامل الثلاثة، تكتسب النساء أهمية خاصة، فهن، لو سمح لهن، لأدَّين دوراً رئيسياً في إدخال الشرق الأوسط في عصر جديد من التطور المادي والتقدم العلمي. فمن بين جميع سكان الشرق الأوسط، تملك النساء أكبر مصلحة في التحرُّر الاجتماعي والسياسي. وقد يكون تحقيق الحرية الشاملة على أيديهن»[1]. أي أنموذج للنساء يريده لويس؟

---

(1) برنارد لويس، مستقبل الشرق الأوسط، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت 2000، ص111 و112.

ليس من شك في أن العقلية التي يتحدث بها لويس نسخة متطوّرة من الاستشراق الاستعماري. فالربط بين إسرائيل ونساء العرب والمسلمين، من أجل بناء الشرق الأوسط الجديد، يثير السخرية ويكشف عن خطر الدعاية الأميركية والاستعمارية. وأغلب الظن أن كل امرأة عربية أو مسلمة تقرأ ما كتبه لويس، أو تسمع به، سوف ترتد ضد نفسها، وحقوقها لتجنُّب مشاركتها إسرائيل في بناء الشرق الأوسط ذي السمعة الأمريكية الإسرائيلية المعولمة.

الحداثة والاستهلاك الإنساني للمرأة

أفضت الحداثة، من بين ما أفضت إليه ثقافياً، إلى دعوات للتحرُّر الجنسي، باعتبار أن المرأة تتعرض لاضطهاد الجنس الآخر (الجنسانية) في كل مجالات الحياة. «فأصبحت المرأة الجديدة تشعر بأنها مكبَّلة في الزواج حتى عندما لا يكون هذا الزواج شرعياً. فعقلية الرجل القديم، التي لا تزال حيَّة، تخلق قيوداً نفسية لا تقل متانة أو صلابة (قسوة) عن الأغلال الخارجية»[1]. بهذه العبارة لخصت المفكرة الإصلاحية الكسندرا كولنتاي هموم المرأة الجديدة على الصعيد الجنسي. ولكن النسخة الغربية الرأسمالية لرفض الاضطهاد الجنسي للنساء جرى التعبير عنها بالثورة الجنسية (حرية العلاقات والممارسات الجنسية). ومعها (ثورة الحرية الجنسية) أخذت «تُباع (الواقيات الذكرية) التي تحمي الذكورة من حمل غير مرغوب فيه و/ أو مرض فقدان المناعة المكتسبة والأكياس الواقية من الحمل، والمحارم المخصصة لذلك، والموسيقى المثيرة للغدد الجنسية، والأضواء الباعثة على تهييج ثقافة المخدع، والألبسة المضاعفة لشهوة النظر، والأغذية المخصصة لمضاعفة النشاط

---

(1) الكسندر كولنتاي، المرأة الجديدة (ترجمة هنريت عبودي)، دار الطليعة، بيروت 1978، ص45.

الجنسي»[1]. وبقيت المرأة هي بائعة الهوى عدّاً ونقداً، فتحولت إلى سلعة، إلى شيء يُستخدم لمن يدفع، أو لمن يخدع، فالأمر سيان، يبقى فيهما الرجل صاحب المتعة والامتياز والسيطرة مادياً وجسدياً، ذلك كلّه في إطار عالم لمجتمع تطورت فيه التكنولوجيا والصناعة، لتجعل الإنسان عموماً، والمرأة على وجه الخصوص، في معاناة واضطهاد أعلى، وأكثر تعقيداً مما عاشته النساء في العهود السابقة، إذا ما قُورن العصر بخطاباته وادعاءاته عن مفاهيم التحرُّر والديموقراطية وحقوق الإنسان وتحرر المرأة الاجتماعي والجنسي مع بساطة خطابات العصور القديمة وسذاجتها. ويمكن تلخيص الواقع النسائي بالقول: «إنه لم يسبق للمرأة أن كانت مسحوقة ومنهارة ومستعمرة وخامدة مثلما هي عليه الآن، ويمثّل عصرنا أكثر العمليات دناءة في تاريخ المرأة»[2]. فهي بما تقدمه لها مجتمعات التكنولوجيا الحديثة، والتطور الاقتصادي، والحقوقي، انخرطت في لعبة مضطهديها، فولجت إلى التمتع بمهارتها في استعراض رأسمالها الجسدي، وفي ردها على ما يُوصف باضطهاد الذكورة، وبعد إشباع جنسي ميكانيكي لجسدها، شرعت تبحث عن الجنسية المثلية نكاية بالرجل، أو بالاستعاضة عنه بالمنتجات البلاستيكية تمارس معها علاقة الانتقام من الرجل، بينما هي في الواقع تحط من قدر نفسها. لقد اندفعت النساء إلى »الاسترجال« وكلما أردن أن يكنَّ كالرجال ابتعدن عن أنوثتهن، فإنهن عاجزات عن تصور أن الأنوثة ـ والمرأة ـ يمكن أن تكونا ميزتين. إنهن رجال خائبون ونساء فاشلات، ويتعرضن إلى خطر أن يصرن يائسات، ومن دون هدف، في متاهات الشعور بالدونية[3].

(1) إبراهيم محمود، الضلع الأعوج، مصدر سابق، 181.

(2) بيير داكو، المرأة ـ بحث في سيكولوجية الأعماق، (ترجمة وجيه أسعد)، ص17.

(3) المصدر نفسه، ص45.

وفي الغرب الذي هو أبو «الحداثة» يتعادل إتقان الصناعة وتطوير التكنولوجيا مع إدخال كل التحسينات الضرورية لتسليع المرأة، فعلى هذا النحو تجري الأمور على طريقتين: الأولى: عبر دفعها إلى العمل وفق شروط لم تحدِّدها هي برغبتها واختيارها، والثانية من خلال توظيف منتجات التجميل والألبسة والإعلام وحتى الطب وطب التجميل لجعل الجسد الأنثوي قادراً على دخول سوق المزاحمة في البيع والشراء للجنس المبتذل. وتصبح «النساء الغربيات، نماذج هذه الحداثة، المعتبرات حرَّات ومستقلاّت، قلما يتمتعن بسمعة حسنة. وإن الأزمة الأخلاقية والمعنوية التي يعرفها المجتمع الغربي في الساعة الراهنة، لم تستطع أية أيديولوجية أخرى إنضاج معايير أخرى للحداثة»[1]. لتخرجه منها نحو إنسانية أفضل ومكانة للمرأة بعيدة عن الابتذال. حقيقة إن المرأة باتت «ضحية للعالم التكنولوجي الجديد المجرد من الإنسانية. وهن يبحثن اليوم عن الطمأنينة، عن جواب أنهن كُنَّ مخدوعات في جميع العصور وما زلن في أيامنا هذه مسحوقات أكثر من أي وقت مضى، وهن يحسسن بذلك على الرغم من الهدايا المذهبة التي تُقدَّم إليهن»[2].

ورغم تطوُّر الاقتصاد العالمي، وفي البلدان الصناعية الكبرى تحديداً، ومع أن المرأة منخرطة في عمليَّة الإنتاج بشكل كبير، فإنَّ مردود عملها يبقى هزيلاً قياساً بجهدها. وفي إحصائية أُجريت عام 1980 أشارت إلى أن 70% من ساعات العمل في العالم تتعلق بالمرأة إلاَّ أن 10% فقط من الواردات تعود إليها. وما زالت نسبة الأمِّيات في النساء تشكل ضعفي عدد الرجال، وبالتالي فإن 1% فقط من ممتلكات العالم

(1) جولييت منس، المرأة في العالم العربي، مصدر سابق، ص128.

(2) بيير داكو، مصدر سابق، ص13.

هي بيد النساء[1]. والبارز من النسب والأرقام التي وردت في تقرير هيئة الأمم المتحدة (أعلاه) أنه على الرغم من كل الدعوات «العالمية لوقف التمييز ضد المرأة والمساواة مع الرجل والدفاع عن حقوقها، إلاَّ أنَّ المرأة لا زالت تتعرض للظلم والاضطهاد في مناطق عديدة من العالم. وما زالت تعاني من الأفكار الدونية والنفعية التي يُنظر من خلالها إليها والتي تستتبع سوء طريقة المعاملة وبؤس الحياة التي تعيشها»[2]. مع التحولات التي يشهدها عالم ما بعد الحداثة، لا يبدو أن تطوراً ثورياً سيحصل في المدى المنظور في مجال الحقوق السياسية والاجتماعية للمرأة. الأمر الذي يعيد الاعتبار لمراجعة كل الأطروحات الحداثوية التي ظهرت منذ التنوير وإلى اليوم.

في أي حال، لا ينبغي أن يُنظر إلى الملاحظات التي أوردناها عن وضع المرأة العالمية في أزمة الحداثة، بوصفها دعوةً إلى العودة إلى الوراء نحو ثقافات أبعد غوراً في تاريخ الحضارات العالمية. إنَّ ما أردناه من إبدائها هو التأكيد على مادية المجتمع العالمي الذي تتمركز فيه السلطة بيد الدول الطامعة أبداً بالثروات واستلابه، من دون اعتبار لمصائر البشر، ليس في أنحاء العالم المسمَّى «ثالثاً» بل حتى مصائر الإنسان في مجتمعاتها. وتؤكد البحوث والدراسات الدولية وجود نشاطات فعَّالة وواعية لنساء عالميات من أجل تغيير وضعيتهن حسب رؤيتهن الخاصة، إذ، إنَّهن يفضلن العمل بأنفسهن عوضاً عن دعم الرجال أو الإسهام في عملهم. فهل يعني ذلك أن النساء يرغبن في الحلول محل الرجال وتحمل مسؤوليات إضافية؟ إن عدم تقدم الرجال بنسق مماثل لتقدم النساء ينطوي على مخاطر، وسيكون، من دون شك، القول الفصل في هذا الصدد للشراكة في القرن القادم.

---

(1) تقرير عن الجنسية والتنمية صادر عن الأمم المتحدة (وردت الفقرة في كتاب أزمة الهوية وتحديات المستقبل» ص192).

(2) إحسان الأمين، أزمة الهوية وتحديات المستقبل، دار الهادي، بيروت 2001، ص19.

الفصل الثالث

حقوق المرأة.. رؤية الغرب ومحاولات التصحيح الإسلامي

1 . حقوق المرأة في الإسلام

2 . إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

3 . المرأة وحيوية الأطروحة الفقهية

حقوق المرأة في الإسلام بالمقارنة مع مضمون «الاتفاقية على إلغاء كل أشكال التمييز تجاه المرأة»

د. محمد طي(*)

الحرية كانت في أساس قيام الأديان السماوية، فما قامت هذه الأديان إلا لتمكين الناس من امتلاكها وممارستها، والدليل على ذلك أن هذه الأديان؛ بكشفها زيف الألوهيات الأرضيَّة، خلَّصت الإنسان من مختلف القهر والإذلال والتحكم. وتتمثَّل هذه الأنواع في ما يأتي:

- جميع أنواع في الاستبعاد للآلهية الوهمية، كالأوثان والتماثيل ومظاهر الطبيعة، وكالملوك والأباطرة مدعي الألوهية أو نيابة الألوهية.
- الطاعة العمياء للأشخاص الحاكمين على أساس أنه لا سلطة لهؤلاء عليه، لأن السلطة لله وحده.
- جميع أنواع العنت والإرهاق والسخرة والقتل التي كان يساق إليها تحقيقاً لأحلام المسيطرين ورغباتهم، لأن الله حدد حصة المجتمع من أموال الفرد ومجهوده، فلم تعد رهناً باستنساب الحاكمين.
- جميع أنواع الرق ذات الأشكال المختلفة، من طريق حصرها ورسم الطريق للقضاء عليها.

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

وباختصار فقد ألغت الأديان سلطة أيٍّ كان على أيٍّ كان من الناحية المبدئية إلا من كلفهم الله بذلك.

ولم يبق إلا حرية الإنسان في أن يقيم الحكم الذي وضعت الأديان حدوده الأساسيّة، تاركه للبشر إمكانية الاتفاق عليه.

وهكذا يكون الأصل هو الحرية، إلاَّ أن المجتمعات البشرية لم تلتزم بهذه المبادئ فراح القوي يفرض سلطته على الضعيف فيخضعه لإرادته في حياتة وحريته وماله.

ومن مظاهر هذه السلطة كان تسلط الرجل على المرأة، الذي قضى على الشطر الأكبر من المكتسبات التي حملتها إليها الأديان، وبخاصَّة الإسلام.

وهكذا فقد أصحبحت الآراء تتضارب في مسائل الحريات والحقوق متأثرة بالتشريعات السماوية وبالأعراف والتقاليد البشرية، وكانت حقوق المراة من أكثر الأمور عرضة للالتباس، لا سيما في موضوع مساواتها أو عدم مساواتها بالرجل.

المساواة بين الرجل والمرأة

يتخذ المفكرون المسلمون مواقف متباينة من مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة؛ حيث ما زال فريق منهم يِقيّد هذا المبدأ فيما يذهب الآخرون إلى تأكيده بكل قوة، وبين هذا وذاك تتوزع المواقف. غير أن الجميع متّفقون على المساواة في عدد من الأمور، لا سيما منها القيم التي يبشر بها الدين والتكاليف التي يتوجه بها إلى الناس في المجال الأخلاقي والعبادي؛ حيث يخاطب أفراد الجنس البشري أو المؤمنين أو المسلمين دونما تمييز بين الرجل والمرأة، مؤكداً تحدرهما من نفس

واحده: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[1]. كما أن الجميع متفقون على المساواة في مجال الملكية والنشاط الاقتصادي والأهلية المدنية[2] والمساواة أمام القانون في مجال النفس المال وفي مجال المسؤولية الجزائية. وإن قارنَّا هذه المواقف الإسلاميَّة مع ما ورد في المادَّة 13، في الفقرتين: أ وب، من الاتفاق الدولي حول «إزالة كل أشكال التمييز ضد المرأة»، ومع الأهداف العامَّة التي رسمها المؤتمران الدوليان للسكّان والتنمية ولمشاكل المرأة[3]، لوجدنا أنَّ ما وضعه الاتفاق والمؤتمر يتوافق مع ذلك المواقف الإسلاميَّة.

غير أن الخلاف يبرز عندما يتوفر البعد العائلي في العلاقة بين المرأة والرجل، فيتخذ فريق من الفقهاء على أساسه مواقف تجعل المرأة في مرتبة دونية بالنسبة إلى الرجل كما في مسألتي الإرص والحياة الأسرية، فيما يصر الآخرون على أن التفاوت هنا لا يخل بمبدأ المساواة، بل هو متعلق بالمعطيات النفسية لكل من الرجل والمرأة وبالمعطيات الاقتصادية داخل العائلة. ولعل ما يلخص موقف الفريق الأول هو اعتبار النساء أدنى مرتبة من الرجال، لا على صعيد الواقع فحسب بل وعلى صعيد القمية الاجتماعية والحقوقية.

أما موقف الفريق الآخر فيقوم على قاعدة المساواة الأساسية

(1) سورة الأنعام، الآية: 98، وكذلك سورة النساء، الآية: 4، وسورة الأعراف، الآية: 7.

(2) تراجع المؤلفات الفقهية عموماً وبشكل خاص صبحي الصالح، النظم الإسلامية، دار العلم للملايين، ط7، 1989، ص425. ومحمد معروف الدواليبي، المرأة في الإسلام، دار النفائس، ط1، ص1989، ص27 و28، ومصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي، ط5، ص30.

(3) المؤتمر الدولي للسكان والتنمية ـ القاهرة، 5 ـ 12، أيلول 1994، والمؤتمر الدولي الرابع المعني بالمرأة، بيجنغ 4 ـ 15 أيلول 1995.

المستندة إلى الحديث الشريف «النساء شقائق الرجال»[1] وينفي نقصان المرأة في أي مجال من المجالات على أساس أنه لو كانت ناقصة العقل لنقص تكليفها عن تكليف الرجل، ويثبت أن طاقاتها مساوية لطاقات الرجل[2]. ويذهب فقهاء الثورة الإسلامية في إيران إلى «أن المرأة والرجل في نظر الإسلام إنسانان كاملاً الإنسانية ويتمتعان بنفس الدرجة من حقوق الإنسان»[3].

ونتيجة لهذه النظرة يرفض هذا الفريق أي تسلط للرجل على المرأة لأن «سيطرة الأب والأخ والابن على المرأة ليس له أساس في التشريع الإسلامي»[4]. بل هو تعدٍ وإيذاء، وهو يجر المسؤولية على أساس مبدأ ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 58].

ولعل الذي يدعم هذا الموقف هو أن القرآن والسنة يأمران بالمعروف في العلاقات بين الرجل والمرأة سواء في مسألة المعاشرة أو الإنفاق أو الطلاق[5] ذلك المعروف القائم على أساس الخلق في نفس واحدة وعلى أساس ضرورة إقامة الأسرة على الود والرحمة والطمأنينة: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21]. ويرى بعض الفقهاء أن هذا الأمر يشكل مبدأ لا مجرد تفاصيل، وهذا المبدأ يجب أن يحكم العلاقات جميعها،

---

(1) يراجع سنن الترمذي، كتاب الطهارة الباب 82، سنن أبي داود، كتاب الطهارة الباب 94، وسنن الدارمي، كتاب الوضوء، الباب 76، ومسند أحمد بن حنبل 6/ 256، و377.

(2) يراجع السيد محمد حسين فضل الله، المرأة، دار الثقلين، بيروت 1995، ص48 و49.

(3) مرتضى مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، دار التعارف، بيروت 1992، ص129.

(4) المرجع نفسه، ص26.

(5) سورة النساء، الآية: 19. وسورة البقرة، الآية: 229 و233.

لأن المسلم مأمور بأن يعرض كل حكم على القرآن للتمسك بما يوافقه ونبذ ما يخالفه[1]. على أن المساواة في نظر هذا الفريق من الفقهاء تتجاوز الزوج والزوجة إلى الابن والبنت؛ إذ يقول الرسول (ص): «ساووا بين أولادكم بالعطية، فلو كانت مفضلاً أحداً لفضلت النساء»[2] «ومن كانت لديه أنثى.. لم يؤثر ولده عليها أدخله الله الجنة»[3]. وهكذا يقوم التقارب بين الإسلام، المفهوم على هذا النحو، وبين الأهداف التي تبناها مؤتمر القاهرة حول السكان المشار إليه أعلاه، لا سيما في ما يتعلق بعدم التمييز في معاملة الأطفال[4] كما يتجاوز الإسلام ذلك إلى الأب والأم حيث يؤثر الإسلام أحياناً الأم التي حملت الابن ﴿كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ [الأحقاف: 15] ﴿وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ [لقمان: 14] فاستحقت في نظر النبي (ص) مزيداً من البر، إذ يؤكد بأن الأحق بحسن الصحبة أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك[5].

أما مظاهر التسلط واللامساواة الملحوظة في مختلف المجتمعات الإسلامية فيعزوها بعض المفكرين الإسلاميين إلى الأعراف السائدة بعيداً عن روح الإسلام ونصوصه، ذلك أن العديد من مفكري الإسلام وفقهائه «حاولوا أن يفهموا النص بطريقة غير شعورية من خلال الأعراف التي تحولت إلى حالة ذهنية متغلغلة في كل الوجدان بحيث إن الإنسان لا يستطيع أن يفهم نصاً إلا من خلال هذه الحالة الوجدانية ولا يستطيع أن

(1) يراجع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حقوق الزوجية، المؤسسة الدولية 1996، ص88.

(2) د. صبحي الصالح، مذكور سابقاً، ص444.

(3) الطيب حسن النجار، تيسير الوصول، مكتبة شبرا القاهرة، 1950، 1/ 49.

(4) يراجع الفصل الرابع من التقرير.

(5) يراجع صحيح البخاري، كتاب الأدب، الباب2، مسند أحمد 5/ 3 و5 وسنن الترمذي، كتاب البر، الباب1. وصحيح مسلم كتاب البر، الباب2، وسنن أبي داوود كتاب الأدب، الباب 120.

يفهم النصوص إلا على أساس ما انطبع في ذهنه من خلال البيئة أو من خلال مرتكزاته التي جاءت من هنا وهناك، فأصبحت تشبه البديهية في ذهنه»[1] وهذا ما تلتقي به المادة الخامسة من الاتفاقية الدولية المشار إليها قبل قليل مع أحكام الإسلام. على أن المساواة التي يراها هذا الفريق من المفكرين والفقهاء المسلمين لا تعين المماثلة، بل تعني التوازن والتقابل فالذي يطرحه الإسلام حسب بعض فقهاء الثورة الإيرانية، «هو أن المرأة، بما أنها امرأة، تختلف عن الرجل لكنه رجلاً من جوانب كثيرة... إن كثيراً من الحقوق والواجبات والعقوبات سوف لا تكون واحدة لكليهما»[2] كما يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن الدعوات المطروحة في الغرب هي دعوات إلى المماثلة لا إلى المساواة[3]، ومن هنا كانت الاختلافات في بعض أوجه التشريع الموجهة إلى كل من الرجل والمرأة.

أوجه الخلاف: اللامساواة

يمكننا تصنيف مواضيع الاختلاف في الحقوق بين الرجل والمرأة في أربع فئات أساسية:

أولاً: فئة النشاطات الاجتماعية والسياسية.

ثانياً: فئة الزواج والتزويج.

ثالثاً: فئة النصيب والصدقية.

رابعاً: فئة الأوضاع المتعلقة بالحياة الزوجية

وسنعالج هذه الفئات الأبع والحلول الممكنة للمشاكل المطروحة

(1) السيد محمد حسين فضل الله، مذكور سابقاً، ص35.

(2) مطهري مذكور سابقاً، ص129.

(3) شمس الدين، الستر والنظر، المؤسسة الدولية، 1994، ص48.

في تفاصيل كل منها، ثم نخلص إلى ما نراه من واجبات الحكومة في مساعدة المرأة للوصول إلى ألضل صورة من حقوقها.

الفئة الأولى: فئة النشاطات الاجتماعية والسياسية

يجب التمييز، داخل هذه الفئة، بين النشاط في المجال الاجتماعي والنشاط في المجال السياسي، نظراً لتباين المواقف بخصوص كل منهما:

النشاط الاجتماعي:

يتفق علماء الإسلام على الحقوق الاقتصادية للمرأة بالتساوي مع الرجل، إلا أنهم يختلفون في موضوع العمل ومغادرة المنزل الزوجي للعلم أو للقيام بالنشاطات الاجتماعية. فيرى فريق من الفقهاء منعها من ذلك ويرى فريق آخر حريتها كالرجل.

أما دعاة منع المرأة من العمل والنشاط الاجتماعي فينطلقون من أن واجبها القيام على أطفالها وبيتها أولاً وأخيراً، ومن أنها غير مكلفة بالإنفاق على الإسرة. وقد أكد هذا السيد قطب في تفسيره القرآني. حيث يقول: «وأعجب العجب أن انحراف التصورات الجاهلية ينتهي بناس من المعاصرين إلى أن يعتبروا نظام العمل للمرأة تقدماً وتحرراً وانطلاقاً من الرجعية، وهو هو هذا النظام الملعون الذي يضحي بالصحة الذهنية لأغلى ذخيرة على وجه الأرض، الأطفال، رصيد المستقبل البشري. وفي مقابل ماذا؟ في مقابل زيادة في دخل الأسرة أو في مقابل إعالة المرأة التي بلغ من جحود الجاهلية الغربية والشرقية المعاصرة وفساد نظمها الاجتماعية والاقتصادية أن تنكل عن إعالة المرأة التي لا تنفق جهدها في العمل[1].

(1) قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط17، 1992، ص236.

ويتبنى الشيخ محمد أبو زهرة الرأي نفسه فيرى أن واجب الزوجة الأساسي هو العمل في البيت كالكنس وغيره والقيام عليه بوجه عام[1].

وفي مقابل هذا الرفض لعمل المرأة خارج البيت يقر بعض مفكري الإسلام بحق الخروج من البيت للعمل، ولكن بشروط معينة تتعلق بالجانب الأخلاقي التقليدي المتمثل بالحشمة وعدم الاختلاط بالرجال. وإلى هذا يذهب الدكتور محمد عقلة، أستاذ الشريعة في الجامعة الأردنية، فيقول: «ليس في نصوص الإسلام من كتاب وسنة ما يمنع المرأة من العمل إذا وجدت الأسباب الداعية له وتوفرت الظروف والشروط الملائمة للمرأة كأنثى. بل إننا نجد ما يعطيها حق الكسب من أي مصدر مشروع، ومن ذلك العمل». أما الشروط الواجبة في هذه الحالة فهي «أن يتناسب العمل مع طبيعتها وأن تكون محتشمة ولا تخالط الرجال وتختلي بهم، وأن لا يتعطل عملها في البيت وأن يأذن وليها بذلك»[2].

غير أن هذه الموانع هي موانع أخلاقية تسري على المرأة وعلى الرجل معاً؛ ذلك أنه «ليست هناك قيمة أخلاقية تفرض على المرأة ولا يفرض مثلها على الرجل، وليست هناك قيمة سلبية يمكن أن تطال المرأة ولا تطال الرجل»[3] وهكذا فإنه عندما يسمح للرجل بالعمل مع النساء، فإنه يسمح للمرأة بأن تعمل مع الرجال، فلماذا الحظر على المرأة.

ولهذا فإن عدداً من المفكين والفقهاء يبيحون العمل للمرأة[4]،

---

(1) الشيخ محمد أبو زهرة، الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط، 1957، ص191.

(2) د. محمد عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، 1983، ج2، ص99، وما بعدها.

(3) فضل الله، المرأة، مذكور سابقاً، ص76.

(4) يراجع معروف الدواليبي، مذكور سابقاً، ص47، وفضل الله، تأملات إسلامية حول المرأة، دار الملاك، بيروت 1997، ص38. والصالح مذكور سابقاً، ص461.

شريطة عدم الإخلال بواجباتها البيتية، وشريطة أن تستعمل الحجاب، وإذا كان ذلك حسب رأي بعض الفقهاء يتعارض مع حقوق الزوج فلتحتط له في عقد زواجها من طريق اشتراط العمل[1]. وبهذا يحق لها الخروج من دون إذنه[2]. أما مجالات العمل المشروعة لها فهي «أن تبيع وتتاجر وتعقد الصفاقات وتؤجر البيوت وترهنها وتقوم بالغرس والزراعة والفلاحة والحصاد وتشتغل عند الضرورة القصوى في المعامل والمصانع في حدود ما يليق من أعمال»[3]. وهكذا فإذا كان العمل مباحاً، فإن ذلك لا يعني تكليفها بالإنفاق على الأسرة، ومن هنا فإن عملها إن كان مجانياً يمسي مباحاً أيضاً، فتقوم بالنشاطات الاجتماعية المختلفة.

وهكذا فإنه يمكن أن تتلاقى الاتفاقية لمنع التمييز مع الإسلام، مع شيء من التحفظات تعود إلى وظيفة المرأة داخل الأسرة، وذلك لجهة حق المرأة في العمل. ويتوافق هذا الموقف مع ما أقره الفصل الرابع من المؤتمر الدولي الذي عقد في القاهرة في قسم «الإجراءات»، لا سيما الفقرة (د)، كما يتوافق مع الأهداف التي حددها مؤتمر بيجنغ لا سيما الفصل الرابع الفقرة (و). أما التدابير الأخرى المتخذة في مواجهة أرباب العمل[4] فهي مسألة غير مطروقة، بشكل كاف. ويمكننا القول إن الإسلام لا يلزم رب العمل إلا بأجر متساو لعمل متساو ولا يجبره على أن يمنح المرأة إجازات مدفوعة بما يقيم تمييزاً بينها وبين الرجل. ولكن يمكن أن تقدم المساعدة للمرأة في إجازات الحمل بوساطة صناديق يمكن أن يجد الفقهاء سبلاً لتمويلها. وإذا كان الموقف الإسلامي النظري على النحو الذي بيناه فإن عدداً من الدول مثل تونس

(1) فضل الله، مذكور سابقاً، ص103.

(2) المرجع نفسه، ص38.

(3) د. صبحي الصالح، مذكور سابقاً.

(4) تراجع المادة 11، من الاتفاقية حول كل أشكال التمييز تجاه المرأة.

تحفظت على الاتفاقية الخاصة بإزالة أشكال التمييز تجاه المرأة في هذا الجانب.

النشاط السياسي

يعتبر المفكرون الإسلاميون، الذين يقرون حق المرأة في العمل، أن حقها في العمل السياسي أكيد ولكنهم يختلفون على حدوده، ذلك أن فريقاً منهم يرى عدم أهليتها للحكم والسلطة فيما يقر بأهليتها لما دون ذلك.

أهليّة العمل السياسي العادي

أما لمنادون بحقها في تعاطي السياسة فإن بعضهم، وإن أقر بهذا الحق، فإنه يرى أن المسلمات الأوائل لم يمارسنه، ذلك لأنهن كن يعتبرن أن واجبهن الأول هو أن يكن أمهات وربات بيوت[1] لكن هذا الرأي لم يكن محل إجماع؛ ذلك أن العديد من الفقهاء يرون أن لا دليل على عدم أهلية المرأة للعمل السياسي[2]، بل العكس هو الصحيح استناداً إلى بيعة النساء للرسول (ص) في المدينة وفي مكة[3] واستناداً إلى مشاورة عبد الرحمن بن عوف للنساء بمناسبة اختياره عثمان بن عفان لخلافة المسلمين وغيرها[4]. وهذا ولا تقف فئة من الفقهاء عند حدود إباحة العمل السياسي للمرأة، بل تتعدى ذلك إلى اعتبارها مأمورة به تماماً كالرجل، وذلك بالآيات التي تحث على الأمر بالمعروف والنهي

(1) الشيخ مصطفى السباعي، مذكور سابقاً، ص153.

(2) يراجع شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، المؤسسة الدولية، بيروت 1995، ص28.

(3) يراجع صحيح البخاري، كتاب الحكام، باب بيعة النساء، وكذلك تفسير سورة الممتحنة، ومسند أحمد 5/ 85.

(4) يراجع محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، دار الأضواء، ط1، 1989، ص34.

عن المنكر اللذين لا بد من أن يكون لهما وجه سياسي، وبأحاديث عن الرسول (ص) كالقائل أنه «من أصبح وأمسى لا يهتم بشؤون المسلمين فليس منهم»[1] تلك الآيات والأحاديث التي استند إليها عدد كبير من المسلمات في هجرتهن إلى المدينة، كما اعتمدت عليها السيدة فاطمة بنت الرسول في حجاجها مع أبي بكر وفي خطبتها في مسجد رسول الله، كما اعتمدت عليها عائشة في مواقفها لدى طعن الخليفة عمر بن الخطاب وأثناء خلافة عثمان، وهذا إلى العديد من النساء اللواتي كن يناقشن الرسول والخلفاء[2].

وتعبيراً عن موقف معارضة لبعض جوانب الحقوق السياسية، فقد تحفظت دولة الكويت على الفقرة الأولى من المادة السابقة من الاتفاقية لجهة المساواة في حق الانتخاب.

أهلية تولي السلطة

يعارض معظم الفقهاء المسلمين تولي المرأة للسلطة، على أساس حديث شريف يقول: «إنه لم يفلح قوم قد ولوا أمورهم امرأة». وهكذا يذهب مؤلفو «كتاب الفقه على المذاهب الأربعة» إلى أن المسلمين «اتفقوا على أن الإمام يشترط فيه أن يكون. . . ذكراً»[3].

ويفصّل الشيخ مصطفى السباعي هذا الرأي، فيعزو عدم أهلية المرأة إلى ضعفها عن القيام بالمهام المطلوبة من رئيس الدولة، وبخاصّة في مجال الحرب وإمامة الصلوات فيقول: «إن رئيس الدولة في الإسلام

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، دار الأضواء، بدون تاريخ، ج2، ص163، ح1.

(2) يراجع فضل الله، المرأة، مذكور سابقاً، 54 وما بعدها.

(3) عبد الرحيم الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، شركة فن للطباعة، القاهرة 5/ 350.

ليس صورة رمزية للزينة والتوقيع، إنما هو قائد المجتمع ورأسه المفكر ووجهة البارز ولسانه الناطق، وله صلاحيات واسعة خطير الآثار والنتائج. فهو الذي يعلن الحرب على الأعداء ويقود جيش الأمة في ميادين الكفاح ويقرر السلم والمهادنة، إن كانت المصلحة فيهما، أو الحرب والاستمرار فيها إن كانت المصلحة تقتضيها، وطبيعي أن يكون ذلك كله بعد استشارة أهل الحل والعقد في الأمة، ولكن هو الذي يعلن قرارهم ويرجح ما اختلفوا فيه.

ورئيس الدولة في الإسلام يتولى خطابه الجمعة في المسجد الجامع وإمامة الناس في الصلوات والقضاء بين الناس في الخصومات، إذا اتسع وقته لذلك.

ومما لا ينكر أن هذه الوظائف الخطيرة لا تتفق مع تكوين المرأة النفسي والعاطفي، وبخاصة فيما يتعلق بالحروب وقيادة الجيوش، فإن ذلك يقتضي من قوة الأعصاب وتغليب العقل على العاطفة والشجاعة في خوض المعارك ورؤية الدماء، . . .

أما خطبة الجمعة والإمامة في الصلاة فلا ينكر أن العبادة في الديانات، وبخاصة في الإسلام، تقوم على الخشوع وخلو الذهن من كل ما يشغله، وليس مما يتفق مع ذلك أن تعظ الرجال امرأة أو أن تؤمهم في الصلاة»[1].

إلا أن هناك فريقاً من الفقهاء القدماء والمحدثين يذهب إلى الرأي المعاكس. فيرى ابن حزم الظاهري اعتماداً على قول أبي حنيفة واستناداً إلى سابقة حصلت في عهد عمر بن الخطا، أنه «من الجائز أن تلي الحكم امرأة»[2]. ويفصل الفقهاء المعاصرون هذا الرأي، فيرون أن

(1) السباعي، مذكور سابقاً، ص40 و41.

(2) ابن حزم الأندلسي الظاهري، المحلى، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1352 ص215.

الحكم اليوم ليس استبداداً بالسلطة وهو لا يعتمد على رأي الحاكم، بل حكم القانون والمؤسسات، فلا ينطبق عليه ما كان ينطبق على الخلفاء[1]. هذا مع العلم أن هناك من يعود إلى قصة القرآن الكريم عن ملكة سبأ التي كانت أنثى وقد مدحها الله عز وجل[2].

على أن الحاكم لم يعد اليوم مكلفاً شخصياً بقيادة الجيوش، كما يذهب إليه الشيخ السباعي. أما رأيه في موضوع الصلاة وخطبة الجمعة فيمكن التغلب عليه، ويبقى أن نؤكد، في مواجهة الذين يحرمون إسماع المرأة صوتها للرجال، إن الصوت المحرم هو الصوت الخاضع المغري، لا الصوت الجدي والرصين[3].

وبالمقارنة مع ما ورد في الاتفاقية الدولية لإلغاء أشكال التمييز تجاه المرأة، نجد أن الموقف الإسلامي المتقدم المبين هنا يتقبل ما ورد بالمادتين السابعة والثامنة، اللتين تطالبان الحكومات بإيجاد الضمانات للنساء، ليمارسن، على قدم المساواة مع الرجال، حق التصويت ورسم السياسية وتنفيذها والمشاركة في المنظمات والتجمعات غير الحكومية وفي العمل السياسي وأن تمثل حكومات بلدانها على النطاق الدولي وأن تشارك في أعمال المنظمات الدولية. كما يلتقي مع الإسلام ما قرره مؤتمر القاهرة في الفصل الرابع في الفقرات (4 ـ 8) من الإجراءات التي يراها لهذه الجهة، وأخيراً ما قرره مؤتمر بيجنغ في الفصل الرابع، الفقرة (ز).

---

(1) يراجع فضل الله، المرأة، مذكور سابقاً، ص44 وشمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، مذكور سابقاً، ص47.

(2) المرجع نفسه، ص43.

(3) المرجع نفسه، ص7.

الفئة الثانية: الزواج والتزويج والميراث والدية والشهادة

أ ـ الزواج والتزويج

يثور الخلاف بين الفقهاء حول حق المرأة في عقد الزواج، فهل هي التي تقرره لنفسها، أم يقرر لها وليُّها؟ وهنا يجب استعراض الحالات المطروحة، وهي زواج الصغير والصغيرة وتزويجهما، وزواج البالغ والبالغة وتزويجهما.

زواج الصغير والصغيرة: ينظر الإسلام إلى الزواج بوصفه عقداً، ويشترط لصحته أن يكون العاقد بالغاً راشداً ومن هنا يكون زواج الصغير نفسه باطلاً سواء كان ذكراً أم أنثى.

غير أنه في حالة الذكر يرى بعض الفقهاء أنَّه من الممكن إجازته من قبل الولي، وهذا هو مذهب أبي حنيفة[1] وإليه يذهب الدكتور محمد عقلة من أساتذة الجامعة الأردنية[2] وعلي حسب الله من أساتذة الشريعة في جامعة القاهرة والخرطوم والكويت[3]. أما زواج الصغيرة نفسها فلم نعثر على موقف فقهي يعالجه، ولكننا نستطيع أن نطبق عليه ما ينطبق على الصغير نظراً لعدم وجود مانع.

تزويج الصغير والصغيرة: يرى الفقهاء أن الولي يستطيع تزويج الصغير والصغيرة، ويرى الإمام الخوئي أن ليس لهما سلطة الخيار بعد البلوغ، شرط أن يكون الولي الأب أو الجد وإن علا، لا غيرهما من الأقارب. إلا أن بعض الفقهاء، حتى من القدامى، كابن شبرامة وأبي

---

(1) الكاساني (أبو بكر)، بدائع الصنائع، مطبعة شركة المطبوعات العلمية، القاهرة 1327، ج3، ص1326.

(2) يراجع محمد عقلة، مذكور سابقاً، ج1، ص192 و193.

(3) علي حسب الله، الزواج في الشريعة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص74.

بكر الأصم، يعارضون تزويج الصغير والصغيرة على أساس أن ولاية الصغيرة حتى تبلغ وتستأذن، كما أنه لا ولاية على الصغير الذكر في الزواج لعدم حاجته إليه[1]. وأياً كان الحكم الشرعي هنا، فإننا نرى أنه إذا كان زواج الصغير ممكناً في العصور الخالية، فإنَّه اليوم مستحيل تقريباً من الناحية العملية، إذ إن الاستقلالية أصبحت الأساس في العلاقات بين الأولاد المتزوجين وأهليهم، كما أن متطلبات العصر لم تعد تسمح بأن يكون الصغير مسؤولاً عن أسرة، لما حملته هذه الحياة من التعقيدات.

أما زواج الصغيرة فهو اليوم أكثر خطورة بعد التطور العلمي، الذي لا يمكن أن يكون في متناول الطفلة، حتى في مجال الحمل والحضانة والتربية. من هنا كان لا بد من الرشد، على أن عموم الفقهاء يربطون الرشد بالبلوغ ويعتبرون أن الفتاة تصبح راشدة في سن التاسعة، أما الصبي ففي سن أكبر قليلاً كالرابعة عشرة أو الخامسة عشرة. ولكن تحديد السن بهذه الطريقة يعتمد على حالة الجسم، الذي ينضج في سن مبكرة، وإن كانت الفتاة تسبق الفتى. أما مسألة الرشد فهم يقيسونها بمدى السلامة العقلية. ونحن هنا لا بد من أن نرى أن السلامة العقلية ليست كافية، لأنها إن كانت كافية لصحة تصرفات الصبي غير المميز الذي لا يشكو من أي نقص في قدراته الذهنية. فيبقى أن الرشد هو إمكانية القيام بالأعباء المختلفة الواقعة على عاتق الإنسان. هذه الأعباء التي لا يمكن أن ينهض بها إلا الإنسان الناضج المتفهم، الذي عرف الحياة بالحد الأدنى، وحصَّل قسطاً من العلم، أن تمرس بمهنة أو حصل على خبرة تمكنه من تثمير رأسمال موروث أو ما إلى ذلك. وهذا لا يتأتى للإنسان في سن مبكرة تتراوح بين التاسعة والخامسة عشرة، ولعل

---

(1) المرجع نفسه، ص79.

أبلغ دليل على ما نقول هو ما نصطدم به يومياً في حياتنا العملية التي أصبحت معقدة بشكل غير معقول.

إن الفتى الذي كان يبلغ الرشد في ظل مجتمع الكفاية أو المجتمع القديم، كالذي كان سائداً في صدر الإسلام، في سن مبكرة لم يعد يبلغه اليوم، حسب التجربة البشرية، قبل سن تتراوح بين الثامنة عشرة والحادية والعشرين نضجاً أولياً معقولاً لمواجهة الحياة.

ومن هنا يرى بعض الفقهاء أن سن الرشد، عند الفتاة، ليس بالضرورة سن التاسعة، بل هو السن الذي يثبت فيه أنها رشدت فعلاً[1]. وعلى كل حال فإن الاتجاه اليوم في الدولة الإسلامية هو إلى تحديد سن أعلى من السن المحددة فقهياً. فقد جعلت مصر السن الأدنى لزواج الفتى ثماني عشرة سنة، ولزواج الفتاة ست عشرة سنة[2] ويمكن زيادة هذه السن استناداً إلى نفس المبررات التي سمحت بتجاوز التاسعة والرابعة عشرة.

زواج البالغ والبالغة وتزويجهما: لا خلاف بين الفقهاء على إمكانية أن يزوّج البالغ من الرجال نفسه، ولا ولاية عليه. أما البالغة فهناك تمييز بين كونها ثيباً أو بكراً.

أما الثيب، أي التي كانت متزوجة فأصبحت أرملة أو مطلقة، وهي تمتلك في نظر الفقهاء عموماً حرية أوسع من حرية البكر، أي التي لم تعرف الزواج. على الرغم من إقرار بعض المفكرين بأن المبدأ هو أن ولاية لأحد على أحد.

---

(1) يراجع قانون فضل الله، تأملات، ص64.

(2) قانون 56، لسنة 1923.

ويختلف الفقهاء في شأن الثيب، فهل تمتلك حرية مطلقة في الزواج ممن تشاء، أو أن لوليها حقاً ما في الأمر؟

يرى بعض الفقهاء أن الثيب لا تنكح حتى تُستأمر[1]، أي أن ليس لوليها تزويجها دون رأيها سواء كانت صغيرة أم كبيرة، بل عليه أن يستشيرها، فلا يزوجها دون إرادتها. ومن هنا اعتبر بعض الفقهاء أن الثيب أحق بنفسها من وليها[2].

إلا أن بعض الفقهاء يذهبون إلى أبعد من هذا، فيرون «أن الفتاة إن كانت ثيباً فهي تملك أمرها كما هو الحال بالنسبة للفتى»[3] أما البكر فلا تستغني عن رأي وليها، أما دور الولي فهو موضع خلاف كبير.

فبعض الفقهاء، من المذاهب الأربعة السنية، يرون صلاحية الولي بإجبار البنت، إلا أنهم يختلفون في تحديد من له هذه السلطة من الأولياء، فيرى الحنفية أن هذا حقل لكل ولي[4] ولكن الشافعية يحصرون هذا الحق بالأب والجد[5]. ويحصره المالكية بالأب أو بمن يوصيه[6]. فيما يحصره الحنابلة بالأب أو بمن يوصيه[7]. فيما يحصره الحنابلة بالأب دون غيره[8]. وهي إن استؤذنت فهي تستأذن استحباباً

(1) صحيح البخاري، كتاب الحيل، الباب 11، وكتاب الأحكام الباب 23 ومسند أحمد 3/ 229، 250، 279، 425.

(2) حديث شريف، يراجع صحيح مسلم، كتاب النكاح الباب 67 و68، ومسند أحمد 1/ 219 و334.

(3) مطهري، مذكور سابقاً، ص77.

(4) عبد الرحيم الطهطاوي، هداية الباري إلى أحاديث البخاري، مطبعة الاشتقاق، القاهرة، 1353، 1/ 198.

(5) ابن تيمية، المنهاج، القاهرة، بدون تاريخ، ص55.

(6) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، مطبعة الاستقامة 1371، ج2، ص7.

(7) ابن قدامة الحنبلي، المغني، المنار، ط3، 1367، ج2، ص489.

(8) فضل الله، تأملات مذكور سابقاً، ص65، يراجع كذلك د. إبراهيم عبد المجيد=

عند الحنفية وعند بعض فقهاء الشيعة. غير أن عدداً من الفقهاء يرى أن لا أحد يستطيع إلزام الفتاة بالزواج ممن لا تريد على الإطلاق، إذ إن للفتاة الرأي الأول والأخير في الاختيار، فليس لأحد أن يفرض عليها ما لا تريد[1].

ولكن هذا لا ينفي كل حق لوليها، بل يبقى له حق ربما يراه بعض الفقهاء متمثلاً بحق الرفض، النابع من حق مشورته أو مباشرته إلى طلب رأيها، وذلك حماية لها «من الخديعة»[2].

غير أن رفض الولي لا يسمح له بأن يكون تعسفياً في نظر عدد من المفكرين الإسلاميين، الذين يرون أن للسلطان أو للقاضي الحق بأن يزوج البكر من الكفؤ إذا رفض وليها ذلك[3]. وهناك من يرى أنها تملك الحق بتزويج نفسها حتى وإن رفض وليها[4] غير أن مسألة الإجماع في هذا الشأن ما زالت بعيدة. ولعل الموقف الأخير هذا يستند إلى مبدأ أن لا ولاية لأحد على أحد وأن الله لا يكلف نفساً إلا ما آتاها[5]، وأن الإنسان ملزم بالانصياع إذا قضى الله ورسوله أمراً[6] وأنه بدليل العكس لا ينصاع في غير هذه الحالة. كما يستند إلى واقعة أن النبي (ص) أعطى الحرية لفتاة شكت إليه أن أباها أجبرها على الزواج من ابن أخيه[7].

= اللبان، مكانة المرأة في الإسلام، في كتاب التوجيه التشريعي في الإسلام، من بحوث مؤتمرات «مجمع البحوث الإسلامية»، 1391، ج1، ص259.

(1) فضل الله، المرأة، مذكور سابقاً، ص92.

(2) يراجع مطهري، مذكور سابقاً، ص78.

(3) المرجع نفسه، وهذا هو موقف أبي حنيفة وأبي يوسف، يراجع بدران أبو العينين بدران، أحكام الزواج والطلاق في الإسلام، دار المعارف، القاهرة 1966، ص213.

(4) سورة الطلاق، الآية: 7.

(5) سورة الأحزاب، الآية: 36.

(6) سنن ابن ماجة، كتاب النكاح/ 3.

(7) تراجع المادة 16 / أ وب.

الاختيار عند اختلاف الدين: يشكل اختلاف الدين عائقاً في وجه الزواج، وذلك أن قران المسلم أو المسلمة ممن لا يدين بدين سماوي أو لا تدين به، أمر محظور بناء على الآية القرآنية القائلة: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ﴾ [البقرة: 221]. ولكنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج بكتابي في نظر الفقهاء بوجه عام. والحجة في ذلك أن المسلم يؤمن بسماوية أديان أهل الكتاب فيما لا يؤمن أهل الكتاب، بسماوية الدين الإسلامي، الأمر الذي يعيق المسلمة من ممارسة شعائر دينها.

والتساؤل يطرح في حال تعهد الزواج باحترام دين الزوجة المسلمة. ولكن في هذه الحالة تنشأ أمور كثيرة متصلة بالعلاقات والإرث تعيق ذلك.

وهكذا فإن اتجاهاً متنوراً يعمل على رفض التقاليد الاجتماعية المتعلقة بموضوع الزواج، ويحاول أن يخلّص موضوع علاقات الزواج مما علق بها مما هو بعيد عن الإسلام، ويعمل فقهاء هذا الاتجاه على أن يثبتوا حقوقاً متقاربة جداً للرجل والمرأة[1] على صعيد عقد الزواج. وهنا نرى توافقاً يكاد يكون تاماً بين الاتفاقية على إزالة كل اشكال التمييز تجاه المرأة وبين الموقف الإسلامي، بحيث يبقى هناك فارق بسيط يتعلق بموضوع الولي الذي يكاد ينحصر في حق إبداء الرأي.

إلا أن المشكلة الأساسية، وهي مشكلة اختلاف الدين، تبقى مطروحة فلن تتفق الاتفاقية مع الإسلام، ولا بد من تحفظ الدول الإسلامية عليها في هذه المسألة.

---

(1) يراجع شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، مذكور سابقاً، ص.

ثالثاً: أوجه النصيب والصدقية، وهي تشمل الميراث والدية والشهادة

أ ـ الميراث

على الإسلام ميراث المرأة، في غالب الأحيان، على النصف من ميراث الرجل: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: 11]، لكن العديد من الفقهاء يعتبرون أن هذا التفاوت يعود إلى أسباب اقتصادية[1] وبالتالي فهو توزيع لا تفضيل، لأن مجرد التفاوت في الحصة لا يعني تفاوتاً بالقيمة وإلا كان الابن، الذي يحصل بالإرث على حصة أكبر من حصة الأب، مفضلاً عليه[2]، ذلك أن حصة الأب في حال وجود الولد تنخصر بالسدس، فيما يمكن أن يكون كل الباقي للولد إن كان وحيداً، وهو يقسم على الأولاد إن تعددوا.

ويحاول بعض الفقهاء أن يسوغ هذا التفاوت عن طريق القول بأن المرأة ليست مكلفة بالإنفاق على الأهل إن وجد لها أخ، كما أنها ليست ملزمة بالإنفاق على بيتها وهذا ما يعطيها ميزة، إذ تحصل على إرث من دون أن تكلف بالإنفاق[3]، ما يجعلها الرابحة[4].

على أن القضاء على التفاوت، إذا شاء المورث ذلك، أمر ميسور في بعض المذاهب، وهي المذاهب التي تقر الوصية لوارث، حيث إن المورث يستطيع الإيصاء للبنت أو للبنات بنصيب إلى ثلث الثروة إضافة إلى نصيبهن الإرثي[5].

(1) يراجع فضل الله، تأملات، مذكور سابقاً ص.
(2) يراجع السباعي، مذكور سابقاً، ص.
(3) يراجع فضل الله، المرأة، مذكور سابقاً ص.
(4) تراجع المادة 2/ف والمادة 15.
(5) يراجع شمس الدين، مذكور سابقاً، ص28.

ب ـ الدية

جعل الفقاء دية المرأة على النصف من دية الرجل. واعتبر بعضهم أن هذا الأمر لا علاقة له بقيمة المرأة والرجل، لأن القيمة لا تقدر بثمن، بل عزوة إلى أسباب اقتصادية[1] ذات علاقة بالخسارة المادية التي تصيب العائلة جراء فقد كل منهما[2]، معتبرين أن فقد رجل، وهو المعيل الحالي أو المستقبلي، يؤدي إلى خسارة أكبر من خسارة المرأة التي لا تتحمل بشكل إلزامي أية نفقة على وجه العموم.

ج ـ الشهادة

ينص القرآن على أن الشهادة عامة يمكن أن تتم برجلين أو رجل وامرأتين، وربما يوحي هذا الأمر أن صدقية المرأة على النصف من صدقية الرجل. غير أن الفقهاء يعزون هذا الأمر إلى أسباب محددة فيرون أنها غير ذات علاقة بالصدقية في جانبها الأخلاقي، فيقولون إن السبب إنما يعود إلى العاطفة أو إلى عدم المتابعة.

فالعاطفة قد تنجح بالمرأة إلى عدم التريث والتثبث، أو إلى الرغبة في إيقاع العقوبات المشددة على أفعال لا تستحقها[3] وهذه العاطفة تكون عند المرأة أقوى منها عند الرجل[4] ومن هنا كانت ضرورة أن يكون إلى جانبها امرأة أخرى تذكرها إن نسيت، وهذا أمر لا يثبت نقصاً، لأنه لو كان كذلك، فإن النقص لا يزول بجمع النقصين ولا بسبب الاتهام، لأن الاتهام يجعل الشهاجة غير مقبولة بالمرة، فالرجل «إذا كان يتهم بشهادته فهي لا تقبل مطلقاً»[5].

---

(1) يراجع السباعي، مذكورسابقاً، ص38.

(2) يراجع فضل الله، تأملات، مذكور سابقاً، ص15.

(3) فضل الله، المرأة، مذكور سابقاً، ص99.

(4) يراجع السباعي، مذكور سابقاً، ص31.

(5) المرجع نفسه، ص40.

أما موضوع عدم المتابعة فيوضحه الدكتور السباعي بقوله: «الإسلام مع إباحته للمرأة التصرفات المادية، يعتبر رسالتها الاجتماعية هي التوفر على شؤون الأسرة، وهذا ما يقتضيها لزوم بيتها غالب الأوقات، وبخاصَّة في أوقات البيع والشراء. ولذا فإن شهادة المرأة هي حق متعلق بالمعاملات المالية بين الناس لا يقع إلا نادراً، وإن كان الأمر كذلك فليس من شأنها أن تحرص على تذكره حين مشاهدته، فإنها تمر عابرة لا تلقي إليه بالاً، فإذا جاءت تشهد به كان أمام القاضي احتمال نسيانها أو خطأها أو وهمها، فإذا شهدت امرأة أخرى بمثل ما تشهد به، زال احتمال النسيان والخطأ[1]. هذا ويضيف بعض المفكرين أن شهادتها في مسائل الدماء أيضاً لا تكون دقيقة، لأنها لا تصمد في حالات حصول الشجارات ولا تتحمل رؤية الدماء[2]. على أن قيمة شهادة المرأة ليست دائماً على هذا النحو، بل هي في حالات معينة ذات قيمة لا ترقى إليها شهادة الرجل، فإذا كان لا بد للشهادة من وجود رجلين على الأقل، فإن شهادة امرأة واحدة تكفي في مواضيع الولادة والنسب والإرث، وكذلك في ما يخص الثيوبة والبكارة والعاهات الجنسية[3].

الفئة الرابعة: العلاقات الزوجية

جعل القرآن الرجال قوامين على النساء[4] كما أعطاهم عليهن درجة[5] ولفهم ما يعنيه هذا سنتناول واجبات الرجل وحقوقه وواجبات المرأة وحقوقها، كل تجاه الآخر ثم الحقوق المشتركة للزوجين معاً.

---

(1) الدواليبي، مذكور سابقاً، ص71.
(2) يراجع شمس الدين، أهلية المرأة، مذكور سابقاً، ص28.
(3) سورة النساء، الآية: 34.
(4) سورة البقرة، الآية: 228.
(5) يراجع شمس الدين، حقوق الزوجة، المؤسسة الدولية، بيروت 1996، ص185، وفضل الله المرأة، مذكور سابقاً، ص96.

واجبات الرجل

يرى الفقهاء أن واجبات الرجل المرأة تتلخص بأمرين: مادي ومعنوي.

أما الأمر المادي فهو الإنفاق عليها وعلى الأسرة بشكل كامل، فيوفر المأكل والملبس والمسكن، من دون أن تكلف المرأة بأي شيء من ذلك، ولعل هذا ما يشير إليه القرآن الكريم في مقابل القوامة؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: 34].

أما الأمر المعنوي فيلخص بالحماية والرعاية بشكل عام.

أما الحماية، فهي الحماية الفردية التي تتمثل بأن يحمي الرجل زوجته وعائلته من أي اعتداء مادي أو معنوي، ولعل هذا الواجب كان أهم في الماضي مما هو الآن، ذلك لأن الحماية اليوم تقع على عاتق الدولة، أما في الحالات الاستثنائية كما في حالات التهديد فإن الكل يحاول الدفاع وما أمكنه ذلك.

أما الحماية الجماعية فتتمثل بواجب الرجال في الجهاد والحفاظ على الديار، وهو أمر لم يكلف النساء به إلا تطوعاً أو في حالات عدم قدرة الرجال على التصدي(1).

أما الرعاية فتتمثل بتعليم المرأة واجباتها وسائر ما تحتاجه(2) والصفح عن أخطائها ومعاملتها بالمعروف، وذلك على رأي ابن عباس في تفسير مسألة الدرجة التي للرجل على المرأة، كما في ورد في تفسير

---

(1) يراجع محمد رشيد رضا، مذكور سابقاً، ص50.

(2) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، المطبعة الميمنية، القاهرة، 1321، ج2، ص453.

الطبري[1]. حيث يورد الأقوال الصادرة في تفسير الآية فيقول: «وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله ابن عباس. وهو أن «الدرجة» التي ذكرها الله تعالى ذكره في هذا الموضع، الصفح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء كل الوجب عليه».

حقوق الرجل (واجبات المرأة): إذا كانت القوامة تفترض قيام الرجل بواجباته، فهي ترتب له حقوقاً، وهذه الحقوق، كما يرى بعض الفقهاء، هي: حق الاستمتاع وحق المساكنة والطاعة والتأديب والطلاق والرد وتعدد الزوجات.

حق الاستمتاع: يعتبر جميع الفقهاء أن هذا الحق هو الحق الأساس للرجل على امرأته، فهي لا تستطيع أن تمتنع منه إلا لمانع شرعي كالحيض والنفاس والمرض. وقد اعتمد هؤلاء الفقهاء على الحديث القائل: «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت فبات غضبان عليها، لعنتها الملائكة حتى تصبح»[2]، والحديث الآخر القائل: «إذا دعا الرجل زوجته لحاجته فلتأته وإن كانت على التنور»[3]. وقد علق الترمذي على الحديثين فاعتبر أن كلاً منهما حسن غريب. وفي مطلق الأحوال فإن هذه الأحاديث وما يشبهها تحث المرأة على الاستجابة لزوجها، ويمكن أن يستفاد من عباراتها أنها من المستحبات، وهذا ما يؤكده رأي الشيخ محمد مهدي شمس الدين، من فقهاء الشيعة، الذي يرى أن الاستمتاع يجب أن يكون معيار «المعروف»، وهذا المعيار

(1) يراجع صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، الباب 7، وسنن أبوي داود، كتاب النكاح، الباب 40، وسنن الترمذي، كتاب الرضاع، الباب 10.
(2) سنن الترمذي، كتاب الرضاع، الباب 10، راجع كذلك الكليني، الفروع مذكور سابقاً كتاب النكاح، باب حق الزوج على المرأة.
(3) شمس الدين، حقوق الزوجة، مذكور سابقاً، ص94.

يقضي بمراعاة الوضع الصحي للمرأة وكذلك النفسي عندما تكون محقة[1].

ولكن النصوص تسكت عن حق مقابل للمرأة، إلا الحكم العام الذي يقضي بأنه ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228].

وربما يكون إغفال النص على هذه المسألة من باب اعتبار أن المرأة القدرة على إغراء الرجل وجذبه عندما تريد، إلا إذا عجز عن ذلك. ولكن الفقهاء يرون أن للمرأة الحق بالاستمتاع، ولكن الرجل يستطيع أن يمتنع أربعة أشهر، ذلك لأن لها حق الطلاق في هذه الحالة. وقد بني هذا الحكم أيام عمر على أساس أن المرأة لا تستطيع الصبر أكثر من أربعة أشهر فأمر بأن لا يحجز المقاتل في الثغور أكثر من هذه المدة. أما إذا كان الزوج حاضراً فلا نعتقد أن هذا الحكم هو الحكم العادل.

حق المساكنة: ويستنتجه الفقهاء من الحكم الوارد في الآية الكريمة التي تقول: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: 33]. ويرى بعضهم أن للزوج بناء على ذلك أن يمنع زوجته من الخروج من البيت، ولكننا ذكرنا أن من الفقهاء من يعترف بأن للمرأة الحق بالعمل، ونوضح هنا موضوع حق المساكنة فنذكر أن هناك فقهاء يرون أنها لا تستطيع الخروج ما لم يأذن الزوج[2] ويرى آخرون منع الخروج إلا لحاجة على أن لا يتسبب بقطيعة رحم، كأن نمنع من زيارة أهلها مثلاً[3].

إلا أنّ هناك اتجاهاً فقهياً حديثاً يعتبر أن حق المساكنة يقضي بالمساكنة بالمعروف، أي بما يتعارف عليه أنه المساكنة، الأمر الذي لا

---

(1) علي حسب الله، مذكور سابقاً، ص201، راجع كذلك رشيد رضا، مذكور سابقاً، ص65.

(2) الشيخ محمد أبو زهرة، مذكور سابقاً، ص191.

(3) شمس الدين، مذكور سابقاً، 89 ـ 91.

يمنع الخروج إلا إذاً تعراض مع حق الاستمتاع المفروض، وألا تحول إلى عضل ومضارة وسجن، ويرى أن الاستئذان مأمور به كطلب النصيحة أو لياقة[1]، ومن هنا يكون حق المساكنة فرعاً من حق الاستمتاع وليس أصلاً[2]. أما الآية الكريمة فهي ليست موجهة لسائر النساء، بل إلى نساء النبي (ص) حيث تسبقها آية تنادي نساء النبيين، وأما حق المرأة بعدم ربط جنسيتها بجنسية زوجها فإن هذا الأمر ليس للإسلام حكم أساسي فيه، إلا أنه يأمر المرأة بأن تسكن حيث يسكنها زوجها، شرط ملاءمة المسكن، ولكن ليس في الإسلام مانع إذا اشتراط ذلك في عقد الزواج، من أن يكون السكن حيث تشاء الزوجة، وإلا فبالتشاور. ومن هنا يمكن تطبيق المادة 9/1 بشروط من المجتمعات الإسلامية. هذا وقد تحفظ عدد من الدول العربية على مسألة المساواة بين الجنسين بعد تبنيها الاتفاقية، ومنها العراق. أما من مسألة المساكنة أو الإقامة على نحو عام فإن الدول المتحفظة هي الأردن وتونس والمغرب.

الطاعة: يورد الفقهاء تسويغاً لحق الزوج في طاعة زوجته الآية القائلة: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 34]. كما يتوسع بعض الفقهاء في مسألة الطاعة، إلا أن تؤمر بمعصية، غير أن رأياً آخر برز اليوم بقوة، وهو يرى أن للطاعة شروطاً منها أنها محصورة بالأسرة ولا تتعداها إلى شؤونها الخاصة المالية الاقتصادية، وإنها تقوم ضمن حدود الشريعة، وشرط أن يفي الرجل بالتزاماته[3]. وهكذا تنحصر الطاعة في قيام المرأة بواجباتها المختلفة، حتى إذا أخلّت وطلب إليها

(1) المصدر نفسه، ص33.

(2) يراجع محمد عقلة، مذكور سابقاً، ج2، ص20، يراجع كذلك شمس الدين تأهلية المرأة، مذكور سابقاً، ص68.

(3) يراجع سيد قطب، مذكور سابقاً، م2، ص656.

الرجل القيام بحقه، كان عليها أن تطيعه ولكن بالمعروف. أما الآية الكريمة المذكورة هنا فهي تناقش مسألة التأديب وستتطرق إليها في ما يلي.

التأديب: يرى الفقهاء أن للرجل تأديب المرأة في بعض الأحيان. والتأديب يبدأ بالوعظ ثم بالهجر في الفراش وأخيراً بالضرب بناء على الآية الكريمة: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًاۗ﴾ [النساء: 34].

ولكن الفقهاء يهوِّنون من شأن الضرب، فيرون أنه ضرب تأديب كضرب الأب لابنه[1]، بحيث لا يؤذيها ولا يسيء إلى مواطن جمالها الظاهرة. إلا أنهم يختلفون في الشروط التي تسمح بالضرب، فمنهم من يرى فيها أي معصية دينية أو تبديد لأموال الزوج أو الامتناع عن تمكينه من ممارسة حقوقها، ولكنه لا يجوز إلا من بعد الوعظ والهجر[2]. ولكن بعضاً من الفقهاء يحاول تقييد الحالات ما أمكن، فيرى أن الضرب غير جائز إلا في حالات، كأن تمنعه من ممارسة العلاقات الجنسية[3] ولعل الصحيح في هذا المجال ربط الضرب بالنشوز كما تدل الآية الكريمة.

والنشوز لغة، هو الارتفاع أو النهوض، ونشوز المراة استعصاؤها على زوجها وبغضه والخروج عن طاعته، وذلك كما في لسان العرب، الذي يضيف أن نشوز المرأة هو استعصاؤها على زوجها.

وفي تفسير الميزان أن النشوز هو العصيان والاستكبار عن

---

(1) السباعي، مذكور سابقاً، 36 و37.

(2) فضل الله، تأملات، مذكور سابقاً، ص107.

(3) تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت 1983، ج4، ص345 وما بعدها.

الطاعة[1] وفي تفسير الجلالين أن النشوز هو العصيان. أما محمد حميد الله فيرى أنه العصيان وعدم الإخلاص[2]. وأما الراغب الأصفهاني فيفسره في المفردات «بأنه بغض المرأة لزوجها ورفع نفسها عن طاعته وعينها عنه إلى غيره».

وهكذا فيمكننا اختصار معنء النشوز بالتعالي ورفض التمكين، سواء كان ناتجاً عن تطلع إلى آخر أم لا. وقد أعطي الرجل حق الضرب الخفيف غير المبرح «كما في تفسير الجلالين». ولعل مقابله وهو نشوز الرجل، ولأن المرأة لا تستطيع ضربه فهو موكول إلى القاضي. على أن الضرب مكروه بوجه عام لقول الرسول (ص): «**ولن يضرب خياركم**»[3] وغيره من الأقوال التي كان يحض فيها النبي على الرحمة والرأفة وعدم ضرب النساء. ولعلنا نستطع القول إن المرأة التي كانت جاهلة بحقوقها وواجباتها في السابق، والتي كانت تستعصي على زوجها أو ترغب عنه بعد أن تتزوجه. كان المجتمع لا يجد وسيلة لإرجاعها إلى رشدها إلى وسائل القسوة، أما اليوم فإن الحل يمكن أن يكون مختلفاًو كأن يتم التوافق على إمكانية الطلاق بمبادرة من المرأة عندما تجد صعوبة في متابعة الحياة الزوجية. وبهذا تزول مسببات الضرب. كما يمكن أن يكون باشتراط مراجعة القاضي والامتناع الطوعي في العقد عن الضرب. وهكذا فإنه لا بد من بذل مجهود معين للتقريب بين موقف الإسلام من مسألة العنف ضد المرأة وهو يرفضه إلا فيما خص قضية التأديب الخفيف، وبين الموقف الدولي الحالي الذي برز في إعلان حقوق الإنسان. ثم في الاتفاقية المتعلقة بإزالة كل أشكال التمييز تجاه المرأة، وأخيراً في الإعلان بشأن القضاء على العنف ضد المرأة الصادر سنة 1992.

---

(1) محمد حميد الله، ترجمة القرآن الكريم الفرنسية، مؤسسة الرسالة، 1981.

(2) يراجع تفسير الميزان، مذكور سابقاً.

(3) يراجع سيد قطب، مذكور سابقاً، م1، ص580 وما بعدها.

تعدد الزوجات: تقول الآية الكريمة: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 3] ومن هنا فقد حصر القرآن التعدد بأربعة فما دون، وشرطه العدل وإمكانية النفقة ﴿أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 3]. وقد سوّغ بعض الفقهاء التعدد بزيادة النساء على الرجال من جهة، وبطول فترة الإخصاب عند الرجل التي قد تستمر إلى السبعين، فيما تتوقف عنا المرأة حوالى الخمسين[1]. أما مسألة الإنفاق فهي بالفعل عائق، لأن الرجل ملزم به في كل الظروف، فإذا عجز فإن المرأة يمكن أن تطلب الطلاق منه، ومن هنا فإنه يمكن أن يسن شرط ملزم بأن يتقيد الرجل بكشف عن أملاكه إذا كان يريد الزواج من امرأة ثانية أو أكثر والأمر متروك للفقهاء ليحكموا بإمكانيته أو عدمها، وأما العدل فقد صرح القرآن الكريم باستحالته، ولكنه أمر بما هو ممكن فقال: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ [النساء: 129]. ومن هنا يستنتج علماء الإسلام أن المطلوب العدل في النفقة وفي المساكنة وليس العدل في الميل والعاطفة[2]. ولكن حتى تتخلص المرأة من هذه المظلمة فهي تستطيع أن تتدارك ذلك في العقد. إمّا بالشرط عند المذاهب التي تقبل به، أو بتفويض الرجل إليها حقه بالطلاق بشكل دائم[3] فتعمد إلى الطلاق عندما يتزوج من غيرها.

والطلاق والرد: أعطى الإسلام الرجل حق طلاق المرأة وردها قبل

---

(1) يراجع كتاب «ندوة الفكر الإسلامي» المنعقدة في جامعة السلطان قابوس عمان، في الفترة ما بين 9 و13 نيسان 1988، مطبوعات وزارة العدل والأوقاف الدينية، ط1، 1990، ص640، و641، ويراجع كذلك كتاب «التوجيه التشريعي في الإسلام» من بحوث مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية 1390، ج1، ص259.

(2) يراجع السباعي، مذكور سابقاً، ص7 و138.

(3) سورة النساء، الآية: 19، يراجع كذلك الآيات الآمرة بالإمساك بمعروف أو التسريح بإحسان كسورة البقرة، الآيتان: 229 و231.

انتهاء عدتها، ولم يعط المرأة مبدئياً هذا الحق. لكنه اعتبر الطلاق حالة وسطى بين الإكراه والابتزاز، من طريق عضل المرأة وتعذيبها في البيت، وبين تسريحها في أوقات غير ملائمة.

وهكذا فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ﴾ [النساء: 19][1] وذلك منعاً للرجل من إجبار المرأة على البقاء تحت سلطته لابتزازها مادياً ومعنوياً. ثم إن الرسول (ص) يصرح بمكروهية «الطلاق» فيقول: «ما أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق»[2]. وكما أعطى الإسلام الرجل حق الطلاق، أعطاه حق رد مطلقته قبل انقضاء عدتها بعد الطلقتين الأولى والثانية، حيث يقول في القرآن الكريم: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا إِصْلَاحًا﴾ [البقرة: 228]. ولكن هذا الحق المعطى للرجل لا يجعله سيداً مطلقاً في هذا الموضوع، فقد أعطى الإسلام القاضي حق التفريق عندما تصبح حياة المرأة مستحيلة مع الرجل، أو عندما ينكل عن القيام بواجباته، أو إذا ارتكب ما يفسد عقد الزواج. إلا أنه، ومن أجل مزيد من المساواة بين الرجل والمرأة، وجدنا أن المرأة تستطيع أن تحتاط في العقد فتجعل الطلاق بيدها.

الحقوق المادية للمرأة: يعطي الإسلام المرأة عدداً من الحقوق في مصادره الأساسية، ويفرع الفقهاء عدداً آخر. أما الصنف الأول فهو الحق بالمهر والنفقة والرضاعة والحضانة. كما يعطيها حق مراجعة القاضي في حال نكول الزوج عن القيام بواجباته. أما الصنف الثاني فيتعلق بمسألة الولاية والخدمة إضافة إلى الشروط التي اعتبرها الفقهاؤ مباحة لمواجهة الطلاق وتعدد الزوجات وغيرها من حالات عدم المساواة.

---

(1) يراجع سنن أبي داود، كتاب الطلاق، الباب 3.

(2) يراجع صبحي المحمصاني، المبادئ الشرعية والقانونية، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1997، ص67 و68.

المهر والنفقة والرضاعة والحضانة: على الرجل أن يقدم المهر إلى زوجته، وهي وليست ملزمة بتقديك أي مقابل مادي له، ولكنها تستطيع بملء إرادتها أن تقدم ما تشاء، كما أن النفقة واجبة على الرجل تجاه الأسرة وتجاه المرأة نفسها، إلا ن تقدم هي شيئاً باختيارها أو موافقتها.

أما الرضاعة فهي الحق المعطى للمرأة في تغذية طفلها من لبنها ولكن مقابل أجر، فإذا خيف على الوالد، فإنه يمنك أن ترضعه أخرى. وما ينطبق على الرضاعة ينطبق على الحضانة. وإنه لمن نافل القول إن المرأة تستطيع إذا شاءت أن تتخلى عن الأجر، وهي غالباً ما تفعل ذلك.

الولاية: إن الولاية على الصغار هي أساساً للرجل، في الإسلام، إلا أن الأم تحصل على هذا الحق في حالات معينة تختلف باختلاف المذاهب، فمنهم من يجعلها بعد الآباء والعمومة والأخوة، وهذا موقف المذهب الحنفي[1] أما في إيران فقد منح الدستور (م21/ 5) «قيومة الأولاد للأمهات الصالحات في حال انعدام الولي الشرعي، مع ملاحظة مصلحة الأولاد». أما الولي الشرعي فهو الأب، ثم الجد لأب وإن علا، ثم الوصي المعين من أحدهما، وإلا فللحاكم الشرعي أن يعينه.

ويمكن هنا أن يتم الاتفاق في عقد الزواج على جعل الولاية للأم في حال فقد الأب أو الجد، كما أن الحاكم الشرعي لا مانع من أن يعين الأم قيمة في حال فقدان الأب والجد ووصي أي منهما.

رغم هذه الإمكانيات فقد تحفظ على الاتفاقية المتعلقة بإزالة التمييز تجاه المرأة عدد من الدول العربية الإسلامية كتونس والكويت.

أما في مسألة جنسية الأولاد التي تشير إليها المادة)/ 2، والتي تقضي بالمساواة بين الرجل والمرأة في مجال منح الجنسية للأولاد، فإن

---

(1) يراجع رشيد رضا، مذكور سابقاً، ص54.

الإسلام يقضي مبدئياً بأن يتبع الأبناء آباءهم بحكم ولايتهم الأصلية عليهم، غير أن لا مانع من الاتفاق في عقد الزواج على غير هذا.

هذا وقد تحفظت أيضاً بعض الدول العربية في موضوع المساواة في منح الجنسية للأولاد، ومنها تونس والأردن ومصر والعراق والمغرب والكويت.

وأما في مسألة اسم العائلة؛ حيث تطالب الاتفاقية بإعطاء المرأة حق إعطاء اسم عائلتها لأولادها على قدم المساواة مع الرجل (م16/ أ) فإن الإسلام يأمر بنسبة الأولاد إلى آبائهم: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: 5].

وفي هذه المسألة تحفظت على الاتفاقية الخاصة بإزالة كل أشكال التمييز تجاه المرأة، بعض الدول كالأردن وتونس.

وفي مطلق الأحوال فإن الإسلام لا يعطي هنا للمرة حقاً مساوياً لحق الرجل، ولا يمكن تطبيق مباد الاتفاقية المتعلقة بإزالة جميع أشكال التمييز بين الرجل والمرأة، لاسيما المادة الثانية المتعلقة بإيجاد التشريعات المكرسة للتمييز أو تعديلها. والمادة 16/ د التي تفرض المساواة بين المرأة والرجل «في المسائل العائدة لأولادهما في كل الحالات، على ان تكون مصلحة الأولاد هي الأساسية».

الخدمة: درجت العادة في البلدان الإسلامية أن تقوم المرأة بأعمال البيت من طبخ وكنس وتنظيف، واعتبر بعض الفقهاء أن هذا واجب عليها[1]. ومنهم من يعتبر هذا الواجب دينياً ولسي حقوقياً[2]. ولكن الغالبية من الفقهاء يرون أن ليس عليها خدمة البيت[3]، إذ لا دليل في

(1) يراجع محمد عقلة، مذكور سابقاً، ص26.

(2) التوجيه التشريعي في الإسلام، مذكور سابقاً، ج1، ص259.

(3) شمس الدين، حقوق المرأة، مذكور سابقاً، ص112.

القرآن ولا في السنة عليه[1]، بل يرون أن على الرجل أن يؤمن خدمتها من طريق خادم أو غيره إن كان موسراً وكانت هي أصلاً «ذات قدر وشرف»[2]. وهكذا فإن المرأة غير مكلفة بأن تكون حبيسة البيت ولا ربة البيت بالمعنى المتعارف عليه، وإذا قامت بهذه الخدمة فذلك تطوع وجهاد وهو من «حسن التبعل»[3].

ولا بد من التنويه هنا بأن الإسلام قد سبق الاتفاقية المتعلقة بإزالة جميع أشكال التمييز تجاه المرأة في هذا المجال، كما سبق ما أقر في مؤتمر القاهرة للسكان (الفصل الرابع، القسم 1 ـ الإجراءات فقرة 4 ـ 11).

نشوز الرجل: إن نشوز الرجل هو إخلاله بالتزاماته الزوجية، سواء أكان ذلك في الجانب المادي أم المعنوي، وهي المتمثلة بالمعاشرة بالمعروف. وفي هذه الحالة يأمر الله بالإصلاح، ﴿وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضٗا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يُصۡلِحَا بَيۡنَهُمَا صُلۡحٗاۚ وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞۗ﴾ [النساء: 128] فإذاً عليها أن تحاول استرضاءه. فإن أصر على إعراضه أمرها القاضي بهجره فإن لم يفد الهجر عاقبه زجراً وتعزيراً[4].

وهكذا يتساوى حق الرجل عند نشوز المرأة بحق المرأة عند نشوز الرجل، ولكن بدلاً من أن تضرب المرأة زوجها فإن القاضي يعزره، والتعزير يحتمل الضرب دون الأربعين سوطاً.

ومن هنا فإنه يمكن التفاهم عند إجراء عقد الزواج على التخلي عن أسلوب الضرب واستبداله بأي أسلوب آخر، اعتماداً على ما أبداه الرسول تجاهه من ذكر.

---

(1) فتح الباري، طبعة دار الفكر، بيروت بدون تاريخ، ج11، ص434 و435.
(2) فضل الله، المرأة، مذكور سابقاً، ص85.
(3) صبحي الصالح، مذكور سابقاً، ص453.
(4) الدواليبي، مذكور سابقاً، ص75.

ما يمكن المرأة مقابل حق الطلاق أو تعدد الزوجات: رأينا أن الرجل هو الممتلك لحق الطلاق دون المرأة. ولكن الفقهاء استطاعوا تعويض المرأة بأن أعطوها هذا الحق بتخريجات معينة. وهي تتمثل باتخاذ تدابير معينة لدى إبرام عقد الزواج. من هذه التدابير أن تشترط في العقد قدرتها على الطلاق[1]، ولكن بعض المذاهب ترى أن هذا الشرط في هذه الحال فاسد، ومن هنا فإن الحل هو بالتفويض، كما يرى الحنفية[2] والشيعة[3] وغيرهما[4]، على أساس أن الطلاق حق للرجل يمنحه أو يفوضه للمرأة عند إبرام عقد الزواج. وقد جاء في المادة 1119 من القانون المدني الإيراني: «يحق لطرفي عقد الزواج أن يشترطا أي شرط لا يتعارض ومقتضيات العقد المذكور؛ وذلك ضمن عقد الزواج أو أي عقد آخر ملزم. كما لو اشترطا مثلاً أنه لو تزوج الزوج من امرأة ثانية أو غاب لمدة معينة أو توقف عن الإنفاق أو حاول الإساءة إلى الحياة الزوجية أو أساء الأخلاق معها، بحيث أصبحت حياتهما المشتركة مستحيلة، فإن الزوجة تستطيع، بناء على توكيل زوجها، أن تطلق نفسها بعد إثبات تحقق الشروط في المحكمة».

هذا وقد تحفظت بعد الدول العربية على إقرار المساواة في حق الطلاق الواردة في الاتفاقية حول إزالة أشكال التمييز (م16/1/ز)، كالأردن وتونس.

الحقوق والواجبات المشتركة لكلا الزوجين: يحث القرآن والسنة على المعاشرة بالمعروف، ويعتبران الحياة الزوجية مهداً للسكينة والرحمة والأنس، فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم

(1) يراجع السباعي، مذكور سابقاً، ص70.
(2) يراجع شمس الدين، أهلية المرأة، ص28.
(3) يراجع محمد عقلة، مذكور سابقاً، ج2، ص133.
(4) مطهري، مذكور سابقاً، ص293.

﴿مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21]. وحيث لا يستطيع القاضي أن يحل جميع المشاكل، لا سيما الصغيرة منها والتي لا تصل إليه مما يحصل داخل الأسرة، طلبت السنة من الرجل، وهو الطرف القوي في الأسرة، أن يكون خيراً في معاشرته، فقال (ص): «**خيركم خيركم لأهله**»[1].

هذا، وعلى صعيد الجزئيات، فإن القرآن والسنة يأمران بالتشاور في عدد من المسائل، منها ما يخص البنات ومنها ما يخص الرضاع ومنها ما يخص العملية الجنسية.

ففي شؤون البنات ورد عنه (ص): «**آمروا النساء في بناتهن**»[2] أي في شرونهن، لكون النساء أكثر اطلاعاً على مشاكل البنات. وحول الرضيع ورد في القرآن: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: 233]. وهكذا فقد أمر الله أن لا يلجأ أحد الوالدين إلى الضغط على الآخر وابتزازه، وأن يتفاهما معاً حول فطام الولد (فصاله).

أما في موضوع العملية الجنسية فقد ثار جدال حول العزل، بمعنى منع المني من الدخول إلى الرحم، فقد رويت عن رسول الله أحاديث متضاربة في ظاهرها، ففي حين تورد جذامة بنت وهب أن الرسول قال عنه: «**ذلك الوأد الخفي**»[3]، يروى عن جابر بقوله: كنا نعزل على عهد رسول الله فبلغه ذلك فلم ينهنا[4]. كما يورد أبو سعيد الخدري حديثاً

---

(1) يراجع سنن ابن ماجة، كتاب النكاح، الباب 50، وسنن الدارمي كتاب النكاح، الباب 55.

(2) يراجع سنن أبي داوود كتاب النكاح، الباب 23، ومسند أحمد 2/ 34.

(3) يراجع صحيح مسلم كتاب النكاح، الباب 141، وسنن ابن ماجة كتاب النكاح، الباب 61، ومسند أحمد 6/ 361 و434.

(4) يراجع مسند أحمد، ج3، ص380، يراجع كذلك صحيح مسلم بهامش شرح النووي، دار الكتب العلمية 10.

آخر يقول: إن الرسول علق على العزل بقوله: «لا، عليكم ألا تفعلوا»[1].

ومن هنا توزعت المواقف على التحريم والإباحة والكراهة. فقد حرمه ابن حزم الظاهري الأندلسي[2]، وأباحه الشافعية وخاصة الغزالي[3]، فيما كرهه آخرون[4] واشترطوا الحاجة لإباحته.

وحديثاً فقد أباحه عدد من العلماء بشروط متعلقة بالصحة أو التربية وعلى أن يكون مؤقتاً[5] شرط أن يتم برضا الزوجين.

تحديد النسل: وهو يطرح مشكلة عالمية بسبب عدم التناسب بين معدلات النمو الاقتصادي ومعدلات الزيادات السكانية، وفيما وقف بوجهه عدد من الفقهاء المسلمين، أباحه بشروط آخرون، ولعل الموقف منه مشتق من المواقف من العزل، فإذا هو إما الحرمة أو الحلية أو الكراهة. وقد أباحه القرضاوي[6] وأبو زهرة[7] ومصطفى عبد الواحد[8]

---

(1) يراجع سنن ابن ماجة، كتاب النكاح، الباب 30، ويراجع صحيح مسلم كتاب النكاح، باب حكم العزل، ومسند أحمد.

(2) ابن حزم، المحلى، مذكور سابقاً، 11/ 290.

(3) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مطبعة العاني، بغداد، 1970، 6/ 21.

(4) يراجع الشوكاني (محمد بن علي)، نيل الأوطار، المطبعة المنيرية، 1334، 6/ 222، وابن مفلح (إبراهيم بن محمد) الحنبلي، المبدع في شرح المقنع، ط1، بيروت 5/ 320، والماوردي، الحاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، 12/ 276، وشرح صحيح مسلم للنووي 10/ 9، والكمال بن الهمام الحنفي، فتح القدير، مطبعة بولاق القاخرى، 1315، 3/ 400، والزرقاني، شرح الموطأ، المطبعة الخيرية، مصر 1310، 4/ 155.

(5) يراجع يوسف القرضاوي، الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، بيروت، ط5، 1969، ص191.

(6) المرجع نفسه.

(7) أبو زهرة، عقد الزواج وآثاره، جامعة الدول العربية، 1958، ص102.

(8) مصطفى عبد الواحد، الأسرة في الإسلام، مكتبة العروبة، القاهرة، 1961، ص95.

والبهي الخولي[1] ومحمد عقلة[2].

وأخيراً، فقد وافقت لجنة الإفتاء في الأزهر على أن استعمال دواء لمنع الحمل مؤقتاً لا يحرم، لا سيما إن خيف من كثرة الحمل أو ضعف المرأة من الحمل المتتابع، من دون أن يكون بين الحمل والحمل فترة تستريح المرأة فيها وتسترد صحتها. أما استعماله لمنع الحمل أبداً فهو حرام[3].

فإذا شرطت هذه الفتوى بما ورد في الفقرة السابقة من ضرورة أن يكون العزل، وقياساً منع الحمل، برضا الزوجين، فإن الموقف يلتقي مع ما ورد في الاتفاقية على إلغاء جميع أشكال التمييز تجاه المرأة، لا سيما في المادة 12/1 والمادة 16/5 اللتين تنظمان، الأولى مشاركة المرأة في التخطيط الأسري على قدم المساواة مع الرجل، والثانية الفترات الفاصلة بين الولادات.

واجبات على عاتق الدولة لصالح المرأة: يمكننا تلخيص واجبات الدولة تجاه المرأة، على طريق تمكينها من الحصول على أفضل مستوى من حقوقها، بأمرين أساسيين:

الأول يتعلق بالعلاقات بين الرجل والمرأة، والثاني يتعلق بالعلاقات بين المجتمع والمرأة.

الأمر الأول: ويقضي باتخاذ خطوتين رئيسيتين:

أولاهما: حماية الحقوق التي برزت في ثنايا نقاشنا من طريق إنزال العقوبات بالرجل، أباً أو أخاً أو زوجاً أو قريباً، إذا اعتدى على حقوق المرأة وحريتها.

---

(1) البهي الخولي، الإسلام وقضايا المرأة المعاصرة، دار العلم، الكويت، ط3، ص105.

(2) محمد عقلة، مذكور سابقاً، ج1، ص94.

(3) المرجع نفسه.

وثانيتهما: أن تعمد الحكومات إلى توعية النساء، جنباً إلى جنب مع المنظمات الأهلية، على حقوقهن الكاملة وأن تصوغ الشروط التي تستطيع المرأة فرضها في عقد الزواج بحيث تصبح جزءاً من كل عقد زواج ما لم تتخل عنها امرأة نفسها صراحة.

الأمر الثاني: أن تحمي الدولة المرأة من كل اعتداء يقوم به المجتمع في غير الحالات المذكورة في الأمر الأول، كحالات الإجبار على الدعارة أو الإغراء بها أو حالات المتاجرة بالنساء أو حالات ممارسة العنف ضدهن بأي صورة من الصور بحيث تطبق العقوبات مشددة ما أمكن في هذا المجال.

وبهذا تؤمن الحكومات تنفيذ مضمون الاتفاق المتعلق بإزالة كل أشكال التمييز ضد المرأة في خطوطه العريضة، كما تؤمن تنفيذ الإعلان المتعلق بالقضاء على العنف ضد المرأة، من طريق تنفيذ أحكام الإسلام في مجال العقوبات على تسهيل البغاء أو التحريض عليه، حيث جاء في القرآن: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: 33]. هذا وقد فرض الإسلام عقوبات مشددة على القوادة، وهي تسهيل الدعارة والحث عليها..

أما في مجال إيذاء المرأة، فإن الإسلام يتشدد، فقد كان النبي (ص) وخلفاؤه يوصون القادة العسكريين بالقول: «... ولا تقتلوا شيخاً فانياً ولا صبياً ولا امرأة»[1] كما كان علي بن أبي طالب (ع) يأمر جيشه، ليس بعدم قتل النساء فحسب، بل حتى بمنع أيّ أذى يمارس ضدهن، وإن أسأن إلى قادة الأمة، وذلك بقوله: «ولا تهيجوا امرأة بأذى وإن شتمن أعراضكم وسببن أمراءكم»[2] الأمر الذي يدل على أن الأذى

---

(1) تراجع أبواب الجهاد في الصحاح.

(2) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد، دار الرشاد الحديثة، م3، ج. 15 ص417.

الممنوع تجاه المرأة هو الذي يؤدي إلى تهييجها، أي إثارتها. ولما كانت الإثارة يمكن أن تحدث بسبب فعل مادي أو بسبب فعل معنوي، يكون الممنوع هنا أي أذى سواء كان مادياً أم معنوياً.

الخلاصة:

لقد أعطى الإسلام حقوقاً أساسية للمرأة، تكاد تساوي ما أعطاه للرجل، كان جعل الكلمة الأخيرة للرجل في شؤون الأسرة، من طريق ولايته الحكمية على الأولاد، والدرجة التي يتمتع بها وكذلك القيمومة، في مقابل الإنفاق.

أما في ما يخص وسائل تمتع المرأة بهذه الحقوق، والتي تقف العادات والتقاليد حوائل دونها، فإن الإسلام لا يمكن إلا أن يكون مع أنجع الوسائل بالنسبة إليها، وذلك طبقاً لمبدأ يعتبر أن كل ما يؤدي إلى تحقيق الواجب على النحو الأكمل يمسي واجباً، ومن هنا فلا يمكن أن يقوم التعارض بين التدابير العملية التي تفرضها الاتفاقية القاضية بإزالة جميع أشكال التمييز ضد المرأة وبين ما يقره الإسلام لهذا الغرض.

إتّفاقيَّة القضاء على جميع أشكال التَّمييز ضدّ المرأة
«دراسة فقهية ـ قانونية»

فريبا علاسوند(*)

الاتفاقية في ميزان الفقه الإسلامي

يضاف إلى جملة العوامل السلبية التي تتضمّنها اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، على صعيد الفرد والأسرة والمجتمع (سياسياً، ثقافياً، اقتصادياً)، عامل مهمّ يحول دون انضمام البلدان الإسلامية إليها، وهو مخالفتها الصَّريحة لأحكام الشريعة، ذلك أنّ ثمّة سقف مشترك من بديهيات الدِّين تجتمع تحته المذاهب الإسلامية، بمختلف مشاربها وألوانها، قد تخطّته تلك الاتفاقية. من هنا جاءت ردود أفعال البلدان الإسلامية شديدة وتحفُّظاتها كثيرة عليها، ووصلت أحياناً إلى حدّ الرفض.

لذا، نستهلّ ورقتنا بمقدمّة سريعة، ثم نتبعها بمقارنة فقهية نعرض فيها مواطن التمايز في الاتفاقية، ولكن قبل ذلك نبيّن مسألتين مهمّتين هما:

المسألة الأولى: احتواء الاتفاقية طروحات بنيوية، مثل المساواة

(*) هذه المقالة اقتطفت من كتاب للمؤلّفة عنوانه عنوان هذه المقالة نفسها.

والتماثل، تتناقض كلّياً مع الفقه الإسلامي وأحكامه، أي هنالك تناقض فكري ومفهومي يحتّم علينا التعاطي مع الاتفاقية ضمن رؤية نقدية ما فوق فقهية، هذا إذا تركنا مؤقتاً تناقضها الشديد مع أحكام الشَّريعة.

إنّ التنصُّل من الاتفاقية، ومن تبعاتها التماثلية في الميادين التي تكون المساواة فيها مرفوضة من قبل الدِّين، ليس بالأمر اليسير ولا المقبول من قبل واضعي الاتفاقية، لذا، فنحن أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا التمسّك بأحكام ديننا أو الرضوخ للاتفاقية. وهذه الاتفاقية التي شرّعت باسم القضاء على أشكال التمايزات والتمييز، لا تنسجم بكل تأكيد مع تحفّظاتنا. وخلاصة القول: لو لم تتضمّن الاتفاقية إلاّ البند الأول؛ لكان كافياً لإدانتها ورفضها؛ وذلك بسبب تناقضه مع جوهر أحكام الدِّين الإسلامي.

لا شك في أنّ الإسلام قد وضع تمايزات على أساس الجنس في دائرة الأحكام والأخلاق، والتجربة الإسلامية، بوصفها أنموذجاً أخلاقيّاً وفقهيّاً يشمل جميع مناحي الحياة، تمثّل حالة متقدّمة لو جرّب المجتمع الإسلامي بنسائه ورجاله وأطفاله تطبيقها لأصاب فائدة كبيرة.

المسألة الثانية: إن الإحاطة بالنِّظام الفقهي الإسلامي يستدعي، أولاً، الإلمام بالنظام العقدي والأخلاقي، وأهمّ من ذلك كلِّه مراجعة شاملة للنُّصوص الدينية وفي مقدمتها القرآن الكريم، باعتباره السند الأهمّ، وغير الوحيد؛ ذلك أنَّ المذاهب الإسلامية، برمّتها، تتَّفق على أنّ القرآن الكريم لم يتطرّق إلى جميع القضايا المتعلِّقة بالإنسان في مجالي الفقه والأخلاق.

إنّ التشابك الوثيق والتفصيلي بين الفقه والأخلاق بالحياة المتغيِّرة للإنسان وبيئته من جهة، وعدم تضمّن مرحلة الوحي لجميع المستحدثات من جهة أخرى، حدا بالمسلمين إلى أن يعتمدوا السنة

النبوية الشريفة ـ بحسب ما أوصى به الرسول الكريم (ص) ـ مرجعيةً إلى جانب القرآن الكريم في استنباط الأحكام الدينية. لذا، لا مناص من الرجوع إلى هذين الثقلين عند تمحيص حكم ما، من حيث صحته ودائرة شموله[1].

ومن المؤسف القول: إنّ عدم تركيز الاهتمام الكافي على هذه المسألة بعث على الاعتقاد بأنّ غياب بعض الأحكام من القرآن الكريم يعدّ دليلاً على عدم أهميتها، وهي ـ أي هذه الأحكام ـ لا تعدوكونها استنباطات للفقهاء، في حين أن هناك العديد من الفروع الفقهية التي لا وجود لها في القرآن، على سبيل المثال عدد ركعات الصلاة.

والآن، ننطلق إلى عرض مواطن الخلاف بين الاتفاقية والفقه الإسلامي، بجميع مذاهبه، (المذاهب الخمسة) على صعيد الحياة الفردية والأسرية والاجتماعية للمرأة، آخذين بنظر الاعتبار المسألتين المذكورتين.

الفقه الإسلامي والاتفاقية: دراسة مقارنة لنقاط الخلاف

1 ـ المرأة والحياة الفردية

1 ـ 1 البلوغ

إنهاء الفرد لمرحلة الطفولة والدخول في مرحلة البلوغ والشباب حالة تكوينية يجتازها الإنسان بصورة طبيعية، ولهذا حدّدت الدول، في منظوماتها القانونية، سنّاً معيَّنة للبلوغ إذا ما اجتازها الإنسان سيصبح فرداً

---

(1) يقول عزَّ من قائل: ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (سورة النحل: الآية 44)،أجمع المفسّرون على أنَّ الرسول ﷺ، بحسب هذه الآية الكريمة، قد قام بشرح القواعد والمفاهيم العامة الواردة في القرآن وتشريعها، ومن ثمَّ مطابقتها على الحالات التفصيلية.

مسؤولاً. بمعنى، أنّ الفرد البالغ هوالذي يتحمّل تبعات تصرّفاته، ويحقّ له ممارسة أيِّ نشاطٍ من النشاطات السياسية والاجتماعية والحصول على مزايا خاصَّة. كما أنّ التمييز بين السلوك السوي والمنحرف يبدأ من هذه السنّ.

في ضوء هذا التقديم، يجب القول: إنّه في إطار حماية حقوق الطفل، فإنّ جميع الاتفاقيات الدولية، بما فيها اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، تطرّقت لمسألة البلوغ. إن إيلاء مصلحة الأطفال الأولوية في توزيع الأدوار بين الوالدين، خطوبة الطفل أوزواجه ...إلخ، هي من جملة الحالات التي وردت فيها كلمة الطفل، والمقصود بالطفل هو المعنى نفسه الذي ورد في معاهدة الطفل، إذ تعرّف المادة الأولى منها الطفل بما يأتي: «يعني الطفل كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشرة»[1].

الطفل، إذاً، حسبما ورد في توصيات معاهدة القضاء على أشكال التمييز أيضاً، من قبيل منع خطوبة الطفل أوزواجه، هوالفرد الذي لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره[2].

ونقطة الخلاف هنا هي سنّ الرشد، حيث لكل مذهب من المذاهب الإسلامية رأيه الخاص. فالمشهور، عند المذهب الشيعي، أنَّ سنَّ

---

(1) معاهدة حقوق الطفل.

(2) «لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي أثر قانوني، وتتخذ جميع الإجراءات الضرورية بما في ذلك التشريعي منها، لتحديد سن أدنى للزواج، ولجعل تسجيل الزواج في سجل رسمي أمراً إلزامياً». اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، المادة 16 فما بعد. يُشار إلى أنَّ المذاهب الإسلامية لم تحدِّد سنّاً معيَّنة للزواج، وإنَّ زواج الصبي والبنت غير البالغين يكون بإذن وليّهما، ولكن يجب الأخذ بعين الاعتبار مصلحة المولى عليه، وإلاَّ يُعدُّ الزواج باطلاً. من هنا فإنَّ زواج غير البالغ ليس فيه مصلحة له، لا يصدق هنا، لأنَّ المهم هو أنَّ المذاهب الإسلامية جميعها تجمع على وجوب توفُّر شرط الرضا، وبالتالي بطلان الزواج القسري، سواء أكان الفرد بالغاً أم لم يكن.

البلوغ هو تسع سنوات هجرية للبنت، وهوفي كل الأحوال أقل من سنّ الرشد للصبي. وتتفاوت هذه السنّ بين المذاهب الأربعة، ولكن الرأي الغالب هوظهور علائم البلوغ، مثل الحيض عند البنت والاحتلام عند الصبي. . .إلخ، وهي على الأعم الأغلب تحدث دون سنّ الثامنة عشرة، اللهم إلاَّ إذا طرأ خلل جنسي، وينفرد أبوحنيفة بالنسبة للصبي والمالكية بالنسبة للجنسين بالقول: إنّ سنَّ البلوغ هي إكماله الثامنة عشرة من عمره، في حين تنخفض هذه السنّ عند المذاهب الأخرى[1] عن ذلك.

لذا، تكون علامة البلوغ القطعي للبنت ظهور علائم الحيض قبل إكمالها الثامنة عشرة من العمر، وهوبلوغ تشرّعه أحكام الدين بهدف التكليف، وبطبيعة الحال فهويختلف عن البلوغ التعاقدي الذي تشرّعه الاتفاقية. ولكن هذا لا يمنع من تحديد سنّ معيّنة لأغراض النشاطات الاجتماعية، مثل حقّ الاقتراع والاستفتاء، أو استصدار بعض الشهادات مثل إجازة السواقة . . .إلخ، ولكن شريطة ألاَّ تسري هذه السنّ على كافة الأدوار أوالحقوق الشرعية للبنات والصبيان.

وبوجيز العبارة: إنّ القول بتمايز سنّ البلوغ للصبيان والبنات يتعارض جزئياً مع ما ورد في بعض المواد من الاتفاقية المذكورة، وجذرياً مع المادة الأولى.

1 ـ 2 التبرّج

تحرّم المذاهب الإسلامية قاطبة التبرّج، أواستغلال المفاتن الجنسية، لجذب الانتباه. فالتبرّج يبدأ بنزع الحجاب، وينتهي إلى الانحراف والدعارة التي أصبحت اليوم ركناً مهماً من أركان التجارة في

---

(1) شمس الدين سرخسي، «كتاب المبسوط»، ج3، ض161، و«الفقه على المذاهب الأربعة»، ج2، ص350 –352.

عصرنا هذا، وجميع هذه الحالات محرّمة بحسب جميع المذاهب الإسلامية.

وتستمدّ حرمة التبرّج من محكم الآيات القرآنية، حيث يقول الله عزّ وجلّ في كتابه الكريم: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾[1].

وقد ورد، في السنّة النبوية الشريفة، ما يؤكّد ذمّ التبرّج، حيث روت عائشة بنت أبي بكر عن الرسول الأكرم (ص) قائلة: سمعت رسول الله (ص) يقول: «ما من امرأة تنزع ثيابها في غير بيتها إلاّ هتكت ما بينها وبين الله تعالى»[2].

إذ تنطلق الاتفاقية من خلفية ثقافية، فهي لا ترى ضرورة لتحديد لباس أوحجاب معيّن يستر جسد المرأة عن أنظار الرجال، لأنّها تعدُّ ذلك بمثابة تمييز جنسوي، وبالتالي تنظر إلى تحريم التبرُّج على أنّه تقييد لحرية المرأة وراحتها، أي أنّه عقبة في طريق حريتها الفردية يمنعها من تحقيق رغبة شخصية. من هذا الباب جاءت المادة الأولى من الاتفاقية متعارضة مع الأحكام الإسلامية.

والمثير للدَّهشة أنّ الاتفاقية لم تر ضيراً في أصل البغاء الذي يمثّل أحطّ مظاهر التبرّج، وذلك استناداً إلى المبدأ نفسه، بل إنّ المادة السادسة منها اكتفت «بحثّ الدول الأطراف على اتّخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها لمكافحة جميع أشكال الاتّجار بالمرأة واستغلال بغاء المرأة». طبعاً، وردت في اتفاقيات أخرى بعض الإشارات إلى منع البغاء، لكنّها جميعها تركّز على الجانب التجاري

(1) سورة الأحزاب: الآية 33.

(2) أحمد بن جنبل، المسند، ج2، ص362، 367، 199، صحيح البخاري، ج10، لعن المتبرّجات، ص333، سنن أبي داود، ص4930، سنن الترمذي، ص2785.

للقضية، بمعنى أنه عندما يتّخذ نشاط البغي طابعاً تجارياً فإنّ عملها حينذاك يكون ممنوعاً شاءت أم أبت. وبموجب المادة السادسة من المعاهدة الدولية لقمع الاتجار بالرقيق الأبيض، الموقَّعة في باريس في 18 أيار (مايو) عام 1904، فإنّ الدول الأطراف تتعهّد بإعمال الرقابة على الدوائر والوكالات المسؤولة عن تشغيل العمالة النسائية في الخارج، إذ تنصّ المادة الأولى من المعاهدة المذكورة: «يعاقب كل من يقوم بأعمال القوادة، بما فيها الاتّجار والنقل وإغواء النساء ـ حتى وإن كان بموافقتهنّ ـ أوالبنات القاصرات وحرفهنّ عن الطريق السويّ، حتى وإن ارتكبت هذه المخالفات فرادى وفي دول مختلفة»[1].

إذن، فالتقابل بين الاتفاقية والفقه الإسلامي واضح ـ على الرغم من إصرار بعضهم على عدمه ـ بسبب أنّ الاتفاقية لا يعنيها التبرّج بجميع مظاهره، بل إنّ أشدّ مظاهره ممنوع من وجهة نظرها، لأنّه يندرج تحت بند تجارة الرقيق الأبيض واستغلال المرأة، أمّا المظاهر الأخرى، فتدخل في سياق التمييز الجنسوي مثل فرض الحجاب، أوأنّها تعدُّ خارجة عن صلاحيات القانون؛ وذلك بالاستناد إلى الأيديولوجية الليبرالية.

ملاحظة:

نودّ الإشارة إلى أنّه توجد نقاط مختلفة في الاتفاقية لا يجوز معاملتها بالتساوي وفق الآيات والأحاديث التي تحظر التبرّج، مثال على ذلك موضوع الرياضة، التي يحثّ عليها الشرع ويعدُّها عملاً محبَّذاً، ولا فرق

---

(1) مهر أنِ يز كار، «إلغاء التمييز ضد المرأة»، ص140، إنَّ سياسة الكيل بمكيالين للقوى العظمى التي تحمل ظاهراً إنسانياً مدافعاً عن حقوق المرأة والأطفال تجعلنا نشكّ أكثر في الجهود القانونية التي تبذلها، على سبيل المثال، لمّا كان الاتجار بالأطفال ممنوعاً، نرى دولاً مثل هولندا تقوم بتخفيض سنّ الرشد القانونية من 18 إلى 12 سنة، وذلك لتقلّل من القيود التي تحول دون هذه التجارة.

هنا بين الإناث والذكور، فالهدف الأصلي هوتحقيق الصحَّة البدنية والسلامة النفسية.

ممَّا يؤسف له أنّ بعض الأقوال ينظر إليها من زاوية الوجاهة والشأن الاجتماعي، فتخرج بذلك عن إطارها الطبيعي، فمثلاً، بدلاً من التركيز على دور الرياضة الجماعية والتخطيط لها، لأهميتها في المحافظة على صحة الأفراد وسلامتهم، ينظر إليها على أنّها كسب اجتماعي للمرأة، وحلبة جديدة من حلبات الصراع بينها وبين الرجل. من هنا تطرح الاتفاقية نظرة تماثلية تماماً في ما يتعلق بفتح آفاق الرياضة أمام المرأة، يقصد منه دخول المرأة في جميع الفروع الرياضية جنباً إلى جنب مع الرجل، من دون فرض قوانين التمييز الجنسوي التي تصنّف الرياضة على أساس الجنوسة، ذكورية وأنثوية، كأن يكون حجاب المرأة مانعاً لها من اختيار رياضة معينة والمشاركة في المسابقات الدولية، أوحجب عرض بعض المسابقات النسوية على الرجال، فهذه كلها حالات تمييز جنسوي من وجهة نظر الاتفاقية المذكورة. وفي المحصلة فإنّها تتعارض مع بنودها.

2 ـ المرأة والحياة العائلية

تمثّل الأسرة، وفق المفهوم القرآني، الخليَّة الأولى للنسيج المجتمعي الذي يشكّل الرجل سداه والمرأة لحمته يربطهما عقد شرعي. تشمل مسؤوليات الأسرة أدواراً متنوّعة ومهمَّة تتوزع على توفير الأمن النفسي والاستقرار الروحي، كالحفاظ على النسل ونقائه، إشباع الغريزة الجنسية، الانصهار في المجتمع... إلخ. على الرغم من البصمات التي تركها المجتمع الصناعي على الأسرة، تبقى هذه المؤسسة الشرعية الأنموذج الأثير لدى السواد الأعظم من الرجال والنساء في كل بقعة من العالم.

لقد أفرز المجتمع الصناعي أنماطاً متعدِّدة من الأسرة يسعى المثقَّفون الغربيون إلى تصويرها، بوصفها ضرورة طبيعية في ظلّ المسيرة التطورية التي تمرّ بها الإنسانية[1]، لكنّهم لا يرون في هذه التطورات إلغاءً لدور المؤسسة الأسرية الشرعية[2].

على أي حال، تحظى الأسرة، في جميع الأديان السماوية، بقدسية واحترام، بينما هي في البلدان المتقدِّمة أو النامية تواجه منعطفاً خطيراً. وهنا يجب أن نتأمّل قليلاً تلك الاتفاقيات التي تتعرّض تصريحاً أو تلميحاً إلى المؤسسة الأسرية، من ثم نقارنها مع الاتفاقية التي نحن في صددها، لنقف على نقاط تمايزها عن الأحكام الإسلامية في ما يتعلق بقضايا المرأة ضمن محيطها الأسري.

2 ـ 1 الزواج

تعالج الاتفاقية، في مادتها السادسة عشرة، قضايا الزواج، حيث تطالب الدول الأطراف بما يأتي: «تتخذ الدُّول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج

(1) يقدِّم الوين تافلر أرقاماً محبطة عن الأنماط الأُسريّة المعروفة قائلاً: «إذا اعتبرنا أنّ الأسرة النووية تتألف من الزوج العامل والزوجة ربّة البيت وطفليهما، فكم يا ترى من الأمريكيين يحافظون على هذا النمط الأُسري؟ الجواب هو 7% فقط، وهو أمر مقلق بالفعل. حتى لو وسَّعنا من مفهومنا للأسرة ليشمل الأسر التي يعمل فيها الزوجان، أو التي تحتوي على أطفال أكثر أو أقل، مع ذلك سنجد أنّ ثلثي الأمريكيين، أو ثلاثة أرباعهم، يعيشون خارج الإطار النووي للأسرة». ثم يتحدث تافلر عن تزايد قوافل العزّاب الغارقين في حياة العزوبية الخالية من المسؤولية وبتشجيع من الدولة أو المؤسسات غير الرسمية، ويضاف إليهم كذلك الأسر غير الشرعية، الأزواج من دون أطفال، الأسر ذات قيّم واحد أو متعددة القوامة: «في الألفية الثالثة ستتعدد الأنماط الأسرية بحيث لن تقتصر على نمط واحد (لتلعب دور القدوة) بل سيصبح لدينا تعدُّد في البنى الأُسرية». الوين تافلر، الموجة الثالثة، ص299.

(2) أنظر: إليزابيث فاكس جلووف، «المرأة ومستقبل الأسرة»، مجلة كتاب المرأة، العدد 16، 17.

والعلاقات العائلية، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة»[1].

تنسجم بعض الحالات التي نصّت عليها هذه المادة مع أحكام الشريعة الغرَّاء، على سبيل المثال، لقد أقرّ الإسلام حقّ المساواة في الزواج للجنسين قبل أن يخطر هذا الأمر ببال بشر، إيماناً منه بضرورة التشجيع على الزواج، وعدَّ موافقة طرفي العقد ركيزتين في مشروعية العقد، وهذا أمر مشهور عند معظم فقهاء الفريقين إن لم يكن موضع إجماعهم. فالحكم الفقهي عند أهل السنَّة، بحسب الروايات المنقولة عنهم، يتمثَّل في ارتهان صحة العقد برضا الطرفين، إحدى هذه الروايات ما نقل عن ابن عباس عن الرسول الأكرم (ص) وهي: «إنّ جارية ذكرت لرسول الله (ص) أنّ أباها زوّجها وهي كارهة، فخيّرها»[2] [3].

وبالمثل، تزخر المصادر الشيعية بهذا النوع من الروايات التي تشترط رضا البنت أو الصبي في عقد النكاح.

ملاحظة أخرى لا تخلو من أهمية، وهي أنَّ ثمَّة قضايا أخرى ذات صلة بموضوع الزواج تجمع عليها المذاهب الإسلامية، لكنّها تتعارض مع المادة 16 من الاتفاقية، مثل موضوع تعدّد الزوجات الذي تبيحه الشريعة الإسلامية للرجل في بعض الظروف بينما تمنعه عن المرأة.

2 ـ 1 ـ 1 ـ تعدُّد الزَّوجات

يبيح القرآن الكريم صراحة ـ بشرط العدالة ـ تعدّد الزوجات

(1) إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، المادة 16.

(2) أحمد بن حنبل، المسند، ج1، ص273، ج6، ص 328 ـ 329، أبو داود، السنن، كتاب النكاح، ص24 و25، وابن ماجة، السنن، كتاب النكاح، ص12.

(3) للتعرُّف على آراء الفقهاء، بشكل دقيق، في شأن دور البنت والصبي وكذلك وليّ البنت في الزواج، يجب مراجعة المصادر الفقهية.

للرِّجال، حيث ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[1].

لا ننوي، في هذه العجالة، التوسُّع في بحث الأحكام الإسلامية، لكن نقول إجمالاً: إنّ ما يشوِّه الأحكام الإسلامية، أحياناً، ويجعلها تبدو غير منطقية هو اقتطاعها مجتزأة، وعرضها من دون إيضاحات لظروف تشريعها أو مغازيها. لذا، لابدّ من أن نحدّد ظروف كل حكم وحيثياته، الأمر الذي غاب عن أذهاننا مع الأسف.

من استكناه الشَّريعة الغرَّاء، يتبيّن لنا أنّ البرنامج العام للدِّين يتضمّن نشر ثقافة الزِّواج السليم الراسخ، وتمكين كلٍّ من الرجل والمرأة من اختيار الفرد الكفء المناسب له، والتشجيع على العمل بما تقتضيه وتستلزمه الحياة الزوجية، وأداء المسؤوليات الاقتصادية لكل منهما. لكن، في بعض الأحيان، تتطلَّب شمولية الدين أحكاماً ظرفية لتحقيق مصالح جميع الشرائح، على سبيل المثال، في أوقات الأزمات والحروب وإحاطة المخاطر بالرجال، تتجاوز نسبة النساء أعداد الرجال، أوحين يكون معدّل عمر الرجل أقل منه عند النساء[2]. في هذه الظروف

---

(1) سورة النساء: الآية 3.

(2) أنظر: مجلة ساروش بانوان، أيلول (سبتمبر) 2002، حيث يقول راندولف فيه: «الذكورة هي العامل السكاني الأهم في الوفيات المبكرة،... فلو استطعنا تخفيض معدل الوفيات عند الرجال، ليتساوى مع ما هو عليه عند النساء، فإنَّ تأثير ذلك سيكون أنجع من علاج السرطان، إن الفارق الكمي الموجود بين المجتمع الأنثوي والذكوري ناجم عن عدَّة عوامل بيولوجية وفسلجية واقتصادية واجتماعية... الخ، مثلاً، إنَّ حصانة الأنثى ضد الأمراض البكتيرية أشد منه عند الرجال في المراحل الجنينية والطفولية، خصوصاً في مرحلة ما قبل البلوغ. فعلى الرغم من أن إصابة الأنثى بالأمراض هي أكثر عياناً وشيوعاً، حتى مع استثناء الاضطرابات المصاحبة للعادة الشهرية والحمل، فإن معدَّل إصابة الأنثى يالأمراض قياساً بالذكر أكثر بنسبة 20%، ولكن مع ذلك فإنَّ مقاومتها للأمراض أكبر منها عند الرجل، بالإضافة إلى أن بعض الأمراض هي أكثر شيوعاً عند الذكر مثل سرطان الرئة، المعدة، المريء، =

لا شك في أنّنا سنواجه مشكلة العنوسة وما تجرّه من حرمان عاطفي ومادّي. قد يكون هذا الوضع محتملاً لبعضهنّ، لكنّه بالتأكيد لن يكون محتملاً لبعضهنّ الآخر، فيؤدّي بهذه الفئة الأخيرة إلى السقوط في أحضان الرذيلة والانحراف. من هنا طرح الإسلام مسألة تعدّد الزوجات بوصفها حلاً منطقياً ومعقولاً لهذه المشكلة، من دون أن يترك حياة الشريكة الأولى لشأنها فيصيبها ضرر من جراء الوضع الجديد، فاشترط لهذه الحالة الخاصة العدالة عند اللجوء إلى هذا الحلّ، حيث جاء في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[1]..

إنّ الله تعالى لا يكلّف نفساً إلا وسعها، وبناءً عليه، تشمل العدالة حدود الاستطاعة المتمثّلة في السلوك الإرادي فحسب، مثل إعطاء النفقة وتحمّل أعباء الحياة والقسمة العادلة للأيام بين الزوجات، أمّا السلوك اللاإرادي، مثل الحب والعاطفة والأحاسيس، فهذه كلها عوامل خارجة عن سيطرة الزوج ولا حيلة له بها، لأن الحب يتطلّب عوامل وظروف تتوقّف على طرفي الشراكة[2].

= الأمعاء الغليظة...، كذلك أنواع أمراض القلب والشرايين، ناهيك عن أن الذكر يتصدّى لوظائف أكثر خطورة لما يتمتع به من مزايا خاصة جسمية أو شروط ثقافية واجتاعية بالإضافة إلى النزاعات المسلحة التي تصيب الرجال بشكل رئيسي، وكذلك انخفاض نسبة النساء اللائي يتعاطين المشروبات الكحولية والتدخين والحوادث المرورية الخطرة... وبالتالي انخفاض نسبة تعرضهن للخطر، هذا مع الأخذ بنظر الاعتبار العوامل الوراثية، حيث إنّ الكروموسوم (y) يُعدّ سبباً للعديد من الأمراض الجنسوية مثل (الهيميوفيليا، عمى الألوان، والتخلف العقلي و...الخ). على الرغم من أن معدل الإخصاب هو 1000 نطفة للأنثى مقابل 120 نطفة ذكر، بينما إزاء كل 100 طفلة أنثى تولد هناك 106 طفل ذكر يولد، إذ تفوق الأجنّة الذكرية الميتة الأجنّة الأنثوية، للمزيد: أنظر: هادي حسيني علي أحمد راسخ وحيد نجات، كتاب المرأة، بإشراف محمد حكيمي، ص114 ـ 125.

(1) سورة النساء: الآية 3.

(2) مبدأ تعدُّد الزوجات متسالم عليه في المصادر الفقهية للمذاهب السنّيّة بالاستناد =

وعلى أيّ حال، لا خلاف بين المذاهب الإسلامية في تباين الحكم بالنسبة للمرأة والرجل في شأن جواز تعدّد الزوجات، وهو ما يتعارض مع المادّتين الأولى والسادسة عشرة من الاتفاقية المذكورة، لأنّه يعدّ تمايزاً على أساس الجنس.

2 ـ 2 حقّ الطَّلاق

تطالب المادّة السادسة عشرة، من الاتفاقية، الدُّول الأطراف بأن تنظِّم قوانين الطَّلاق بالنسبة للزَّوجين على أساس المساواة، وذلك وصولاً للتساوي في الحقوق الأسرية، ما يعني أنّ للطرفين الحقّ نفسه في الرجوع إلى المحاكم لطلب الطَّلاق، إذا رغبا في ذلك، وفي ظروف متساوية.

لا تستقيم هذه المادّة مع آراء المذاهب الإسلامية، لأنّ الإسلام وضع الطلاق بيد الرجل الذي يستطيع تسريح زوجته بالمعروف لئلا يجنح إلى الظلم، وقد يصار هذا الأمر، في بعض الأحيان، إلى المرأة كأن تشترط لنفسها في عقد الزواج وكالة الرجل في الطلاق، بصورة مطلقة أو مشروطة ببعض الحالات، كحالة الإدمان عند الزوج . . . إلخ.

وهناك طلاق يتمّ بناء على طلب من الزوجة، ويسمّى بالطلاق الخلعي، وهو طلاق بائن، لا يملك فيه الزوج حقّ الرجوع إلى زوجته في عدّة الطلاق، وفي المقابل، تحرم الزوجة من بعض الامتيازات التي تتمتّع بها في الطلاق الرجعي. إذن، حقّ الطلاق في الحالات الاعتيادية بحسب الفقه الإسلامي بيد الزوج، حيث مصادر الحديث تعجّ بروايات كثيرة تفصح عن هذا المعنى، والتي أصبحت موضع استناد الفقهاء من

= إلى النَّص القرآني الصريح، وقد وردت مباحثها في الموضوعات ذات الصلة مثل القسم . . . الخ، أنظر: الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ص249 ـ 337.

كلا الجانبين كالحديث النبوي الشريف: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[1].

وعن الحكمة من هذا التشريع، نقول بثقة: إنّ الخصوصيات الطبيعية، عند الجنسين، تفرز تبايناً في الأدوار والوظائف. من هذه الخصوصيات غلبة منطق العاطفة والإحساس عند المرأة، ومنطق العقل والحكمة عند الرجل، ونعني بذلك انتصار صوت العاطفة عند المرأة عادة على صوت العقل بحيث تكون مطيّة لمشاعرها، لأنّ تركيبتها تطفح رقّة ونعومة، بينما يغلّب الرجل عقله على مشاعره في معظم الأحيان. لذلك، ومن حيث المبدأ، توكل الأعمال التي تحتاج إلى التدبير العقلي والحكمة إلى الرجل، وبالنسبة للجنس الآخر، إذا توافرت له هذه القدرة فسترفع عنه بعض الموانع، وتوكل له المهام نفسها، مثل إدارة الأسرة والوفاء بمتطلّباتها، وإنهاء الحياة الزوجية المشتركة.

خرجت المعطيات العلمية، مثل معطيات علم النفس والعلوم البيولوجية، لتبرهن على صحة الخصوصيات بين الجنسين، وهي خصوصيات تضيف كمالاً ولا تعدُّ نقصاً البتّة. ولا بأس من أن ننقل هنا رأي بعض الخبراء في قضايا المحاكم الذين يعتقدون بأنّ مشاعر الوحدة والعزلة التي تنتاب الأزواج بعد الانفصال أعمق وأشدّ وطأة منها عند النساء، لذلك فهم يفكّرون مليّاً قبل اتّخاذ قرار الطلاق، في المقابل، لو كان قرار الطلاق بيد المرأة لكانت أقدمت عليه مرات ومرات ولأنهت حياتها الزوجية، من دون التفكير في إمكانية إصلاحها على المدى البعيد، وذلك بالنظر لغلبة مشاعر المرأة على عقلها.

ربّما يكون منشأ الخلافات الزوجية، أحياناً، اضطهاد المرأة داخل المحيط الأسري، أو جراء ضغط المسؤوليات الكبيرة غير المشروعة التي

(1) مستدرك الوسائل، ج5، ص306، وعوالي اللآلئ، ج1، ص234.

تثقل كاهل الزوجة، لكن اتّخاذ القرارات المصيرية التي تنسحب بآثارها السيئة على الحياة الزوجية، على المدى الطويل، أمر بعيد عن الحكمة والتعقّل. ليس هناك من دليل عقلي يمكن تقديمه لإثبات هذه المسألة، لكن التجارب أثبتت أنّه في الحالات التي تكون فيها المرأة في سورة غضب طارئة ولأي سبب كان حتى المعقول منها، تميل إلى إنهاء الحياة الزوجية فوراً، لتتخلص من القهر والعذاب، أمّا عندما يجنح الزوج إلى السلم من خلال باقة رقيقة من كلمات الاعتذار الرقيقة وعبارات الحب الدافئة يقدّمها لزوجته ليهدئ من غضبها، ويعيدها إلى أحضان الألفة والصفاء اللذين كانا سائدين، فتعود المياه إلى مجاريها وتنطلق ثانية ضحكات الحبور والبراءة لدى الأطفال الذين تتفتح براعمهم على أنغام محبة الوالدين، عند ذاك تندم الزوجة على ما تفوّهت به، وعلى ما تضمَّنته في قلبها من حقد.

أما الرجل، فمن واقع المسؤولية التي ينوء بها تجاه أسرته وقيمومته لها، وكذلك بسبب سيطرته على أحاسيسه، يكون أكثر حرصاً على الإبقاء على العلاقة الزوجية ودوامها، ويكون خيار الطلاق آخر ما يفكّر فيه، لأنَّ إخفاقه في هذه التجربة سيكون بمثابة ضربة نفسية قاسية له.

في معرض تسويغه لهذا الحكم، يطرح الشهيد الشيخ مطهَّري[1] عدّة ملاحظات، خلاصتها أنّ تباين سيكولوجية المرأة والرجل يشير إلى أنّ إعطاء الرجل حقّ الطلاق هو خيار الطبيعة، وتفسير ذلك أنّه إذا كان الزوج هو مصدر الجفاء في الحياة الزوجية، فسيكون من العسير ترميم العلاقة بينهما (لأنّ الرابطة الزوجية تكون على أساس رغبة الرجل وطلبه وتجاوب المرأة مع هذه الرغبة)، وتصبح المؤسسة الأسرية خاليةً من

(1) مرتضى مطهري، منظومة حقوق المرأة في الإسلام، ص249، للمزيد أنظر: المصدر نفسه، ص246 ـ 267.

الدفء والحنان، أما إذا كانت المرأة هي مصدر الجفاء، عندها يمكن للرجل العاقل والوفي أن يعيد السعادة والألق إلى بيت الزوجية، طبعاً هناك أزواج يستخدمون الطلاق سلاحاً لإشباع نزواتهم أو لاضطهاد الزوجة.

2 ـ 2 ـ 3 ـ العدّة

الموضوع الآخر المتّصل بالطلاق هو العدّة؛ وهي، بمختلف أنواعها تلزم المرأة بعدم الزواج مجدّداً مدّة معينة، وذلك إذا مات عنها زوجها، أو انفصلا بسبب الطلاق، ولا يشمل هذا الحكم الفقهي الرّجال[1].

قيلت آراء متفاوتة في أسباب تشريع العدّة، نظراً لتعدّد أنواع الزوجات المعتدّات، كالفتاة غير البالغة، أو المطلّقة اليائسة، أو تلك التي مات عنها زوجها، أو الزوجة ذات الطلاق البائن، إذ لكل زوجة أسبابها في العدّة التي لا يعلمها إلاّ الله.

كما قد يقال، إنّ من أسباب تشريع العدّة هو استبراء رحم الزوجة من الجنين، أو صيانة شأنها، أو إتاحة الفرصة للزوج لإرجاع زوجته وإعادة اللحمة إلى الأسرة، ولكن في كل الأحوال يبقى التعبّد بالحكم هو الأولى، وهو ما أشار إليه فقهاء الفريقين في بيان حكمة تشريع العدّة، مؤكّدين على أبدية هذا الحكم[2]. وهكذا يعدُّ حكم العدّة مسألة

---

(1) إلاّ في حال أراد الزوج أن يتزوّج من أخت زوجته وكان طلاق زوجته رجعياً، حينذاك عليه الصبر، لأنّه يحرم الجمع بين الأختين؛ وذلك لأنّ الزوجة في الطلاق الرجعي لا تزال في ذمّة زوجها، لكن هذا الصبر لا يسمّى عدّة في الشرع.

(2) تقول المالكية: «لا نستطيع الجزم بأنّ الغرض من العدّة هو استبراء الرحم بدليل أن هذا الحكم يسري على البنت الصغيرة أيضاً في حين أن الأصل هو براءة رحمها»، لذلك فإنّ أنسب تعريف للعدّة هو: «إن الشارع المقدّس شرّع العدّة أرضاً حراماً للزواج سواء أكان السبب استبراء الرحم أو لأغراض التعبد». وعلى غرار ذلك تقول الشافعية، للمزيد أنظر: الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ص516 و517.

خلاف كبيرة مع المادة السادسة عشرة من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، وذلك لإجماع المذاهب الإسلامية عليه.

2 ـ 2 ـ 4 ـ الرُّجوع

بهدف استمرار مسيرة الحياة الزوجية والحيلولة دون انفراط عقدها، يقدّم الدِّين بعض التَّوصيات التي من شأنها المساعدة على تجاوز بعض الأزمات، وإعادة الدفء إلى أحضان الأسرة، ومن جملتها حقُّ رجوع الزَّوجين إلى بيت الزَّوجيَّة بعد أن يتجرَّعا مرارة الفراق.

من المعلوم أنّ الرَّجل هو الذي يقدم عادة على الطلاق، لذلك يتوقّف عليه إصلاح ما خرّبه، وذلك بالرُّجوع إلى زوجته إذا رغب في ذلك، وجمع ما تناثر من أجزاء الأسرة، والعدّة هي التي تتيح مثل هذا الخيار، حيث تتمتَّع الزوجة المطلَّقة في هذه المرحلة، بجميع المزايا، مثل النَّفقة والمأكل والملبس والمسكن، ذلك أنّها لا تزال من الناحية الشرعية والقانونية على ذمّة زوجها، حيث يحكم الشرع بعدم جواز إخراجها من بيت الزَّوجيَّة. لذلك، نلاحظ أنه إلى جانب تمتُّع الرجل بحقِّ الطلاق، فإنَّ الشرع وفَّر فسحة لإحقاق حقوق الزوجة لتتمكن فيها من صيانة بيتها وأسرتها التي تفانت في سبيلها وأفنت سنوات عمرها من أجلها. لكنّ المؤسف حقّاً أنّ الثقافة السائدة، في المجتمعات الإسلامية، لا تنظر إلى الطلاق والعدّة من هذه الزوايا. على أيّ حال، فالرجوع هو من حقّ الزوج، بينما يمكن للزوجة في الطلاق الخلعي الرجوع إذا رغبت في ذلك بعد أن تسترجع ما تنازلت عنه لزوجها من مال لقاء طلاقها، فيتحوَّل بذلك الطلاق البائن إلى رجعي. إنّها مسألة فقهية لا يختلف عليها علماء جميع المذاهب الإسلامية، لكنّها من الناحية الأخرى تضيف نقطة خلاف جديدة مع الاتفاقية.

2 ـ 3 ـ الإرث

الإرث حلقة من حلقات الوصل الأسرية وصلة الرحم، حيث يعدُ

التوارث من أولى ثمرات الملكية، وهو نهج سار عليه الأوّلون ضمن التقاليد والأعراف الخاصة بكل قوم، وجاء الإسلام ليؤكِّده ويخصّص له مساحة مهمّة من الأحكام الدينية، وفاقاً لتراتبيَّة طبقية تبدأ بالأقرب لتنتهي بالأبعد[1]. وقد أوضح القرآن الكريم تفاصيلها وبيّن معاييرها من خلال توريث الأقرب للميّت، وإن لم يوجد فالذي يليه وهكذا، بمعنى أنّ الابن يرث أباه فيحرم بقية الأرحام. بالتوازي مع هذه التراتبية الطبقية المشار إليها، فإنّ زوجة الميّت تعدُّ شريكة لجميع الطبقات الوارثة في إرث زوجها، ولا يُلْغَى سهمها في جميع الأحوال، وهذه المسألة بالذات تعدُّ من العلامات المضيئة في مبحث الإرث في الشريعة الإسلامية.

لقد بيَّن القرآن الكريم، بشكل صريح، أسهم ستّ طبقات من الورثة، كما وردت في الروايات، مسؤولية كل وارث وسهمه من الإرث. وللمرأة أسهم من هذه الطبقات الستّ، مثلاً سهم الزوجة التي لها ولد هو الثُّمُن، والربع للّتي ليس لها ولد، والسدس للجدّة، والنصف للكلالة (الابنة الوحيدة)، إلى جانب ذلك هناك الحصة المضاعفة للذكر قياساً بحصة الأنثى، كما ورد في الآية الكريمة: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[2].

فإذا ترك الميِّت أبناءً ذكوراً وإناثاً، أو أخوة وأخوات، وكان والداه حيَّين، فلكلٍّ منهم سهم مفروض، حيث يكون نصيب الذكر ضعفي نصيب الأنثى، وهذا حكم إسلامي يحظى باتفاق جميع المذاهب الإسلامية[3].

---

(1) ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ﴾، سورة الأنفال: الآية 75.

(2) سورة النساء: الآية 11.

(3) للمزيد من الإطِّلاع على آراء أهل السنَّة في هذا الموضوع أنظر: موسوعة الفقه الإسلامي، ج3 ـ 4، باب أصحاب الفروض، ص298 ـ 307، محمد جواد مغنية، الفقه المقارن على المذاهب الخمسة (الجعفري، الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي)، ص 366 ـ 368.

من هنا نرى تعارض هذا الحكم الإسلامي مع المواد 1، 2، 15 من الاتفاقية، وقد يتساءل بعضهم عن حكمة هذا التشريع، فنقول: إنّ للدِّين نظاماً فقهياً يفسّر بعضه بعضاً، فما يحسبه المر▪ نقصاً في حكم يتعلَّق بالمرأة أو الرجل، يسدّه هذا النظام في موضع آخر، لذلك فإنّ تكامل أحكام هذا النظام وتناغمها، بعضها مع بعض من جهة، وانسجامها في موضع ما مع الحقائق الطبيعية عند كل من الأنثى والذكر من جهة أخرى، يرسم صورة عقلائية ومنطقية عن النظام الفقهي الإسلامي. والإرث في الإسلام يمثّل جزءًا من هذه الصورة المنطقية. لقد هيّأ الإسلام عدّة آليات لتمكين المرأة مالياً، حتى إذا لم يكن لديها عمل أو دخل تتكئ عليه، توافرت لها مداخيل عديدة من قبيل الإرث والمهر والنفقة وأجرة الرضاعة وأجرة الخدمة في بيت الزَّوجيَّة. والإسلام، إلى جانب طرحه لمثل هذه الآليات القانونية والفقهية، يدعو الزَّوجين إلى الالتزام بالأصول الأخلاقية، والتمسُّك بكل ما من شأنه توطيد عرى الانسجام والألفة والمحبة بينهما.

علاوة على هذه المزايا الممنوحة للمرأة، لم يمنعها الإسلام من النُّزول إلى ميادين العمل والكسب، وحصولها على الدخل المالي شريطة التزامها دائرة الدِّين، ومن دون أن يترتّب عليها، جرَّاء ذلك، مسؤولية إدارة البيت أو الإنفاق على الأسرة.

وللرَّجل أيضاً حقّ وسهم في الإرث، وعليه مسؤولية الكسْب والعمل وإدارة أمور أسرته، وأن يضع ما يملك من أموال في خدمتها ورفاهيتها، سواء أكانت أموالاً موروثة أم هبات أم ثمرة جهده وعمله، من هنا نرى أنّ التمايز بين سهم الرجل وسهم المرأة في الإرث هو تمايز معقول ومحكوم بالمنطق.

3 ـ المرأة والحياة المجتمعية

لا تمنع التَّشريعات الإسلامية المرأة من أن تحيا حياة مجتمعية

طبيعية، إنّما تلزم الجنسين مراعاة الضوابط والخصوصيات البيولوجية الطبيعية والبدنية والنفسية، والعمل على صيانة الحُرُمات وتجنّب الاختلاط لدرء شبهة النظر إلى غير المحارم. بالإضافة إلى ذلك، يقترن الحضور المجتمعي للمرأة بانصياعها للمسؤولية الاجتماعية، فالتّشريعات الجزائية الرّادعة تضمن عدم تجاوز أي من الجنسين الحدود والقوانين التي تبني الإطار الأمني للمجتمع، ومن ثمّ، تحقيق الهدف المنشود ألا وهو سلامة الأفراد. من هذا المنطلق، سنعالج، في المباحث الآتية، نتائج الحضور المجتمعي للمرأة التي تصطدم بمجملها باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة.

3 ـ 1 ـ الحجاب واللباس

يشمل هذا الموضوع، بتأثيراته، كلا الجنسين ولا يخصّ المرأة وحدها من منظور الإسلام، ولكن بالنسبة للمرأة هناك أجزاء محدودة من بدنها يجوز لها كشفها باتفاق جميع المذاهب الإسلامية تقريباً، وستر الباقي، وهذه الأجزاء هي الوجه والكفين حتى المعصمين، ومستند تلك المذاهب في هذا هو محكم آيات القرآن الكريم[1]، وكذلك ما ورد في السنّة المطهّرة. وتتباين آراء أهل السنَّة في مقدار حجاب المرأة أمام المحارم، مثل الأب والأخ، حيث يرى المالكية والحنابلة وجوب ستر المرأة لبدنها أمام محارمها، مع استثناء المالكية للرأس والرقبة واليدين والرجلين[2].

يتّضح لنا أنَّ الحجاب، وهو موضع إجماع جميع المذاهب الإسلامية، يتعارض مع مبدأ المساواة الذي تطرحه الاتفاقية.

---

(1) سورة النور: الآية 31، سورة الأحزاب: الآية 59.

(2) علي أصغر مرواريد، سلسلة الينابيع الفقهية، ج33، والشيخ الطوسي، كتاب الخلاف، ص26 و27.

سنقدِّم هنا إيضاحات عن الحجاب، وكذلك نشير إلى بعض المصادر في هذا الموضوع.

ينظر الإسلام إلى الحجاب على أنّه الجواز الذي يمنحه للمرأة لتسجيل حضور اجتماعي مقنَّن ومنضبط. في الأجواء السليمة، يكون المجتمع بيئة مناسبة للكشف عن المواهب والطاقات الخلاَّقة نحو النهوض والتطور في جميع مناحي الحياة، مثل الاقتصاد والثقافة والسياسة . . . إلخ. لذلك لا يجوز أن يكون المجتمع مرتعاً لإطلاق النزوات، بل ينبغي أن يكون بيئة اجتماعية تضمن القوانين والتشريعات عفافها. ومن هذه القوانين الحجاب، الذي يمثل ركناً مكيناً للعفاف، إلى جانب غضّ الرجل لبصره، منع الاختلاط اللاَّمسوَّغ، والدور الحيوي لوسائل الإعلام في إشاعة ثقافة العلاقات السليمة والصحية.

إنَّ عفَّة المجتمع وصيانة الأسرة مرتبطين بتقنين العلاقة بين الجنسين، ولا شك في أنَّ مفاتن الأنثى تجذب إليها نظرات الرَّاغبين، لذلك يتحتّم تقديم النصح لأولئك بكفّ أبصارهم وتجنّب مخالطة النساء. وبالمثل يجب حثّ النساء والفتيات على ستر أبدانهنّ، وتذكيرهنّ بأنّ الهدف من الحجاب ستر مفاتنهنّ وزينتهنّ وليس التفنّن في عرضها، لذلك فإنّ اختيار اللون والزِّي ونوعه يجب أن تصبّ جميعها لصالح صيانة العفاف والكرامة، وهذا ما أكّد عليه القرآن الكريم في النهي عن التبرّج، حيث قد يدخل اختيار لون الحجاب وزيِّه ونوعه في دائرة مظاهر التبرُّج، وهذه المسألة تقودنا إلى أنّه كلما كانت قابليه الستر للحجاب أكبر وتنوّعه أقل كان أقرب إلى التقوى وأدرأ للمفاسد. من هنا نعتقد بأنّ الأنموذج القرآني للحجاب يتمثَّل، في الوقت الحاضر في العباءة، وبأنَّ اللون الأسود هو اللون المفضَّل كما يستشفّ من الروايات، وذلك لعدّة أسباب منها أنه لا يسبّب أي إثارة أو هياج عصبي لدى الرَّائي، على النقيض ممّا يدّعي المعارضون للحجاب، وثانياً، لا

ينطوي على تنوُّع، ما يعني تقليل فرص استغلاله لأزياء السوق.

وخلاصة الكلام، إذا أردنا تقديم صورة إنسانية راقية عن الحضور المجتمعي للمرأة والاستفادة من فنّها ومهاراتها وعلمها ومعرفتها، لا من استغلال جسدها، فإنّ الحجاب هو أفضل وسيلة لتحقيق هذه الغاية.

3 ـ 2 ـ القوانين الجزائيَّة

3 ـ 2 ـ 1 ـ المرأة صاحبة حقّ

للمرأة، أو لوليّها، حقُّ المقاضاة كما للرجل، هذا ما تنصّ عليه الشريعة الإسلامية، لكن من دون إلغاء التمايزات الموجودة بينهما، ومن جملتها قيمة ديَّة القتل لكل من الرجل والمرأة التي تتفق في شأنها المذاهب الإسلامية، فقد جاء في الشريعة أنَّ قيمة ديَّة المرأة تساوي نصف قيمة ديَّة الرَّجل، لتساعد بذلك أسرة المقتول على مواجهة محنتها الاقتصادية بفقدانها معيلها. تستند هذه المذاهب إلى الأحاديث الواردة في مصادرها[1].

يقول محمد بن إدريس الشافعي، إمام المذهب الشافعي، ما يأتي: «لا يوجد أحد من العلماء قديماً وحديثاً، عارض مسألة انتصاف دية المرأة»[2].

كما وردت هذه المسألة صراحة في أحد المصادر الفقهية المفصَّلة لأهل السنَّة، ونعني به المغني (ورد في متنه وشرحه): «ديَّة الحرَّة

---

(1) المصادر الحديثة عند أهل السنَّة: سنن البيهقي، ج8، ص59، سنن النسائي، كتاب القسامة، ص37، نقلاً عن الشيخ خالد عبد الرحمن العك، المرأة في القرآن والسنة، ص454، للمزيد أنظر: السرخسي، المبسوط، ج24.

(2) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ج6، ص137.

المسلمة نصف ديَّة الحرّ المسلم». قال ابن المنذر وابن عبد البرّ: «جمع أهل العلم على أنَّ ديَّة المرأة نصف ديَّة الرجل»[1].

ولفقهاء الشيعة جميعاً الرأي نفسه بالاستناد إلى الأحاديث الصحيحة الواردة في مصادرهم في هذا الخصوص[2].

وخلاصة القول هي: إنَّ هذا الحكم ـ موضع إجماع المسلمين- يتعارض مع البند «ز» من المادة الثانية من الاتفاقية، التي تطالب بمبدأ المساواة الحقوقية والجزائية وإلغاء القوانين التي تتنافى مع هذا المبدأ.

3 ـ 2 ـ 2 ـ شهادة المرأة

مبحث شهادة المرأة من المباحث الفقهية المثيرة للجدل في سلسلة الأحكام المتفاوتة بالنسبة للرجل والمرأة، والسبب وراء هذه الضجّة المفتعلة هو الطرح الناقص لقضية الشهادة ضمن ما يسمّى باستراتيجية فقه الصحف، فما جرى على الألسن هو أن الفقه الإسلامي يرى أنَّ شهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد، ما يعني إهانة لشخصية المرأة، واستهانة بقدراتها على تحمُّل مسؤولية شهادتها لصالح الأحداث أو ضدّها.

من المؤكَّد أنَّه، إذا ما وسّعنا من نظرتنا لما ورد في باب الشهادة، ووضعنا هذا المبحث إلى جانب الأبواب الفقهية الأخرى وأحكام الشريعة الغراء التي تعنى بأوضاع المرأة والرجل، ستنجلي هذه الشُّبهة. كما يجب ألاّ يغيب عن بالنا قصور العقل البشري في استيعاب فلسفة

(1) موفق الدين بن قدامة، المغني مع ملحق الشرح الكبير، ج9.

(2) وسائل الشيعة، ج29، (من السلسلة ذات الثلاثين مجلداً) وج19 (من السلسلة ذات العشرة مجلدات). يقول الشيخ المفيد في كتاب المقنعة، ص764: «وبذلك ثبتت السنَّة من نبي الهدى (ص)، وبه تواترت الأخبار عن الأئمة من آله (ع)».

الأحكام، ذلك أنّ غاية ما يستطيع العقل أن يفعله هو أن يعي حكمة الأشياء لا عللها.

قام المرحوم الشيخ الحر العاملي بجمع الروايات الواردة، في المصادر الشيعية ذات الصلة بشهادة المرأة، ومن خلال مطالعته لها رشحت منها الحالات الآتية:

1 ـ قبول الشَّهادة المستقلَّة للمرأة من دون إلحاقها بالرَّجل.

2 ـ شهادة امرأة واحدة تجزئ وتحول دون شهادة أربعة رجال.

3 ـ شهادة المرأة غير مقبولة مستقلَّة كانت أم بمعيَّة شهادة الرَّجل.

4 ـ قبول شهادة المرأة شريطة أن تكون بمعيَّة شهادة الرَّجل.

الحالة الأولى: وتشمل الشَّهادة في قضايا تختصّ بالمرأة، مثل الولادة؛ حيث تقبل شهادة المرأة بشرط التعدُّد؛ وذلك لإثبات حق الإرث أو الوصية[1].

وبالنسبة للإرث، تجزئ شهادة امرأة واحدة أيضاً في ما يتعلَّق بحياة الطفل بعد الولادة، فتكون شهادتها نافذة في ربع الإرث، بمعنى إذا كان إرث الطفل ـ إذا عاش ـ مليون درهم، سيصيبه من هذا الإرث بفضل هذه الشهادة 250 ألف درهم، وكذلك الأمر بالنسبة للوصية، وقد ورد شرح هذه المسألة في المصادر الفقهية.

الحالة الثانية: شهادة امرأة ببكارة صبيَّة شهد بارتكابها الزِّنى أربعة رجال.

الحالة الثالثة: الشهادة على قتل يوجب القصاص، أو على مسألة الطلاق.

---

(1) الوسائل، ج18، أبواب الشهادات، الباب 24، ح2 و4 و16.

الحالة الرابعة والأخيرة: هي قبول شهادة النساء إلى جانب الرِّجال ـ ضمن ظروف خاصة ـ في المسائل المالية[1].

إنَّ عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة هو من بديهيات فقه التسنُّن مع بعض الاختلافات في الميزان والحالات؛ على سبيل المثال، شهادة المرأة مرفوضة من قبل المذاهب المالكية والشافعية والأوزاعية والنخعية في حالات النكاح، الخلع، الطلاق الرجعي، القذف، القتل الموجب للقصاص، الوكالة، الوصية، الوديعة، العتق والنسب. أما الحنفية، فباستثناء القصاص، تقبل شهادة امرأتين ورجل واحد في الحالات السابقة.

وهناك إجماع لمذاهب أهل السنّة على عدم التساوي في القضايا المالية، لوجود نصّ قرآني صريح يؤكّد على شهادة امرأتين عدل لشهادة رجل واحد، وفي جميع الأحوال، تتقاطع هذه القضية مع بعض المواد في الاتفاقية كالمادة الأولى والبند «ز» من المادة الثانية.

3 ـ 2 ـ 3 ـ حقّ العمل

يمثِّل هذا الموضوع بعداً آخر من أبعاد الحضور المجتمعي للمرأة المعاصرة، ويتصدّر أولويّاتها لا لمزاياه الاقتصادية فحسب، إنّما للأهمّية والشأن الاجتماعي الذي يمثّله. عمل المرأة، خارج المنزل، مباح إذا اقترن بإذن الزَّوج، وإلاّ فغير جائز بإجماع المذاهب الإسلامية[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج17 و19، أما السند الأول لتمايز شهادة النساء عن الرجال في القضايا المالية فهو الآية الكريمة 282 من سورة البقرة.

(2) يقول فقهاء الشيعة: «إذا كانت المرأة عند زواجها موظّفة، أو أن الرجل لم يمانع في استمرارها في العمل قبيل الزواج، فلا يمكن منعها من العمل بعد الزواج، ويقول بعضهم: إنّ خروج المرأة من المنزل من دون إذن زوجها يكون في حال أخلّ خروجها بحقوق الزوجية (الحقوق الجنسية).

وفي الجانب الآخر، فإنَّ العمل يعدُّ واجباً على الرَّجل، وليس حقّاً له فحسب، نظراً لمسؤوليَّته في تأمين الحاجات الماديَّة والمعاشية للأسرة والزوجة. من هذا المنطلق، يعدُّ العمل في جميع الأحوال والظروف واجباً على الزوج لكي يؤدّي ما عليه من حقوق تجاه زوجته وأطفاله. وهذه حلقة أخرى في سلسلة التمايزات التي تفترق فيها الشريعة الإسلامية عن الاتفاقية (عدا المادّة الأولى) في المواد 2 (1)، 3 (2)، 11 (3).

يستشفُّ من اتفاقيّة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، والوثائق الملحقة بها، مثل وثيقة بكين، أنَّ حقّ العمل للمرأة هو القضية الأهم، بل السبيل الوحيد لمحاربة فقر المرأة والحدِّ من تبعيَّتها للرجل والأسرة.

لا ننكر ما للفقر من آثار سلبية خطيرة على المرأة، من جملتها دفعها باتجاه الانحراف والرذيلة المتمثّلة في الدعارة والإدمان . . . . إلخ، لذا، لا خلاف في أنّ سدّ العوز المالي للمرأة يعدُّ مطلباً دينياً وإنسانياً ملحَّاً، والدين الإسلامي لم يحل بين المرأة ودخولها عالم الاقتصاد، إذ بالإضافة إلى تأكيده على ملكية المرأة لأموالها(4)، دعا الرجل إلى تحمّل مسؤولياته في تأمين المرأة مادياً، مراعاةً لأوضاعها الخاصّة. في الحقيقة، لم يشأ الدين بالضرورة أن يجعل من المرأة كائناً محتاجاً، ففرض على الآخرين

---

(1) على جميع الدول الأطراف اتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لتغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكّل تمييزاً ضد المرأة.

(2) تتخذ الدول الأطراف في جميع الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، كل التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لكفالة تطور المرأة وتقدمها الكاملين، وذلك لتضمن لها ممارسة حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتمتع بها على أساس المساواة مع الرجل.

(3) تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التميز ضد المرأة في ميدان العمل لكي تكفل لها، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة.

(4) ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ﴾، سورة النساء: الآية 32.

(الرجال) تأمين نفقاتها ونفقات أسرتها، ليكون بذلك قد وضع عنها عبئاً ثقيلاً. وتبعاً لهذا المنطق، يصبح موضوع عمل المرأة مسألة اختيارية محض، شريطة أن تتّفق مع سياقات الدين التي تنظم علاقات الأفراد بعضهم مع بعض، على قاعدة تماسك أوصال الأسرة واستحكام بنيانها. ومن هذه السياقات مسألة التوافق بين الزّوجين على خروج المرأة من البيت، بوصفه أحد متطلّبات عمل المرأة في أغلب الحالات، ولا يُعدُّ إذن الزوج مقيِّداً للمرأة إلاّ في حالات محدودة.

في عرف الثقافة السائدة، عادة ما يكون هنالك توافق ضمني بين الزّوجين على هذه المسألة، لكن في حال بروز اختلاف، بين الطرفين، يستعصي على التشاور، يكون على المرأة التي تؤثر حفظ كيان أسرتها على أن تتخلّى عن رغبتها في العمل، وتكتفي بالعمل المنزلي.

إنّ لتشابك العلاقات الاجتماعية وتعقيداتها من التأثير، في لاوعي المجتمعات، ما يرسّخ، وللأسف، اقتناعاً، ليس عند النساء فحسب بل عند الرجال أيضاً، مفاده أنّ عمل المرأة مسؤولية وواجب، الأمر الذي خلق اهتماماً، في أيّامنا هذه، بوجوب مشاركة المرأة في الإنفاق على الأسرة، فصيّر الأمر سلوكاً إجبارياً بعد ما كان مبادرة اختيارية. في هذا السياق، لوقارنّا موضوع عمل المرأة مع حاجة الأبناء الماسّة لأمّهم، فسنجدها مسؤولية تافهة لا تستحقّ الذكر.

ولعلّ الغرب، بأفكاره النّسوية، قد تجاوز هذه المسألة بقضائه على العواطف الأسرية وإضعاف العلاقات بين الأبناء وأمهاتهم، ذلك كلّه تحت شعار توزيع مسؤولية الأمومة، لكن التباين في السلوك عند الأزواج والزوجات، خصوصاً في ما يتعلّق بأبنائهنّ حقيقة ماثلة للعيان، لا يمكن القفز عليها. هذا التباين، في مجال عمل المرأة، ينطوي على أهمية كبيرة؛ إذ يرى علماء النفس تبايناً بين طبيعة المرأة الإيثارية، وجوهر الرّجل الأناني. فمن المعروف أنّ المرأة تنذر سعادتها وأحلامها

لمن تحبّ، بينما تسيطر على الرجل النظرة النرجسية إذ يرى العالم من مرآته، وبذلك تنعكس هذه الخلفية السيكولوجية على أدائها في موقعها الاجتماعي، فتسعى إلى خدمة أسرتها وأبنائها من خلال ذلك الموقع، من دون أن يكلِّفها بذلك أحد، في حين أنَّ الإنفاق مسؤولية الرجل وحده، وعليه فإنَّ أول المتضرّرين من عمل المرأة هو المرأة نفسها[1].

لعلَّ سطوع حقيقة الدِّين وحكمة تعاليمه، في التَّمييز بين الرجل والمرأة، يجعلنا نتمنَّى على جميع البرامج الاجتماعية التي تعالج اقتصاد الأسرة، أن تحذف من قاموسها موضوع عمل المرأة وتعيد لها بقية حقوقها، وتشجِّع الرجل في المقابل على تحمّل مسؤوليته في الإنفاق على أسرته.

ب ـ الاتفاقية في ميزان القوانين الإيرانية: مقارنة وتحليل

المادَّة الأولى:

تتضمّن هذه المادّة تعريفاً لمصطلح التمييز، والدعوة إلى القضاء على جميع أشكاله، ومنها القيود المفروضة على النِّساء، على أساس من التصنيف الجنسوي، ويكون من آثاره أو أغراضه توهين الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان والحريات الأساسية أو إحباطه، في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية، أوفي أي ميدان آخر.

تأسيساً على ذلك، فإنّ هذه المادّة تنتفض، ضمنياً، على جميع أنواع التَّمييز الموجودة في القوانين لصالح أحد الجنسين، حتى تلك التي تنطوي على حماية خاصة للمرأة في الحياة الزوجية، «لأنّها في النهاية تصبّ في صالح الجنوسة من وجهة نظر الاتفاقية»[2].

---

(1) أنظر: كتاب المرأة، ص569 و585.

(2) الأنوثة من منظار النسويين هي جنوسة، فالتركيبة الجنسية للمرأة كالقدرة على الإنجاب تعدُّ تصنيفاً جنسياً، أما سائر الأدوار الأنثوية فيعبّر عنها بالجنوسة. لذا، من وجهة =

يبدو أنَّ منظِّمي اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة قد انتبهوا إلى حدّ ما لهذه المفارقة، فبادروا إلى تصحيحها بقولهم، في البند الثاني من المادّة الرابعة: «لا يعتبر اتخاذ الدول الأطراف تدابير خاصة تستهدف حماية الأمومة، بما في ذلك تلك التدابير الواردة في هذه الأتفاقية، إجراءً تمييزيّاً».

ومن هذا المنظور، فإنّ التمايز الوحيد، بين الذكر والأنثى، والمسوَّغ بيولوجياً، والذي تضمّنه خطاب المدافعين الغربيين عن حقوق المرأة، هو دورها في الإنجاب. لذلك، فقد ألزموا أنفسهم قانونياً بمقدار هذه المساحة الضيِّقة من التمايز.

في حين أنّ الإسلام يرفض مفهوم التمايز الذي ورد في الاتفاقية، ويرفض كذلك المساحة الضيّقة القانونية تلك.

المادّة الثانية: ممّا ورد في هذه المادّة:

1 ـ تطالب هذه المادّة في البند (أ) منها، الدول الأطراف بـ: «إدماج مبدأ المساواة (التماثل) بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أوتشريعاتها المناسبة الأخرى، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال التشريع وغيره من الوسائل المناسبة»، ما يعني بداهة تعارض هذا المبدأ مع جميع حالات التمايز بين الجنسين الواردة في قوانيننا.

2 ـ اتّخاذ المناسب من التَّدابير، تشريعية وغير تشريعية، بما في ذلك ما يناسب من جزاءات، لحظر كل ما يتعارض مع مبدأ المساواة

= نظر هؤلاء، فإن الأنثى تُلقَّن الجنوسة أثناء مراحل الصيرورة الاجتماعية لحصرها في أدوار تقليدية ضيقة. بعبارة أخرى: عدا مسألة الحمل والإنجاب والرضاعة، فإن ما يعرف بالأدوار النسائية مثل دور الأمومة هو دور عام ومسؤولية جماعية تتعدَّى حدود الأنثى من وجهة نظر النّسويين.

(التماثل)»، وهو بمثابة إعلان حرب على المتشرّعين وفقهاء الدين.

3 ـ «إلغاء جميع الأحكام الجزائية الوطنية التي تشكل تمييزاً ضد المرأة»، كما ورد في البند (ز) من هذه المادّة، الذي يتعارض مع المواد 209، 300، 301 من قانون العقوبات الإسلامي الإيراني، باب الشهادة، والمادّة 220 عن عدم الاقتصاص من الأب أو الجدّ للأب جراء قتل الابن أو الحفيد (وعدم شمول الأم بهذا الحكم).

انطلاقاً من نظرة التماثل التي تحملها هذه الاتفاقية، فهي تطالب بوضع قانوني متماثل لكل من الصبي والبنت في حال ارتكابهما لجرم ما، ولما كان شرط البلوغ أحد الأركان اللازمة لإثبات العمل الجرمي[1] من الناحية القانونية، لذلك نلاحظ بوضوح تعارضها مع القوانين الإسلامية التي تنصّ على أنَّ بلوغ البنت يسبق بستّ سنوات بلوغ الصبي، وهذا في نظر الاتفاقية، إجحاف بحقّ البنت، لذلك قامت اتّفاقية حقوق الطفل بتحديد سنّ الثامنة عشرة سنّاً موحّدة للبلوغ عند كلا الجنسين.

والخلاصة: إنّ المادّة 49 من قانون العقوبات الإسلامي تتعارض مع البند (ز) من المادّة الثانية من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة. هذا بالإضافة إلى حالات تعارض أخرى نتجاوزها هنا لضيق المجال.

المادّة الثالثة:

«تتخذ الدُّول الأطراف، في جميع الميادين، ولا سيّما الميادين

---

(1) تنصّ المذكّرة الإيضاحية رقم واحد من المادة 210، من القانون المدني، على أن سنّ البلوغ للبنت هو إكمالها تسع سنوات هجرية، وللصبي إكماله 15 سنة هجرية.

السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، كل التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لكفالة تطوّر المرأة وتقدّمها الكاملين، وذلك لتضمن لها ممارسة حقوق الإنسان والحريات الأساسية والتمتّع بها على أساس المساواة مع الرجل».

الإشكالية التي تنطوي عليها هذه المادّة تتمثّل في مصطلح المساواة التامّة، الذي تتكرَّر في غير موضع، والمقصود بهذه المساواة إلغاء تأثيرات الجنوسة وإفرازاتها نهائياً، في أثناء وضع البرامج والاستراتيجيات والتشريعات، فهي أي الاتفاقية تعدُّ تباين المعايير ـ وهي معايير إسلامية في جوهرها تطبع الدستور وسائر القوانين في بلادنا ـ التي تحكم حضور المرأة والرجل في المجالات أعلاه تمييزاً صارخاً. فمثلاً، إذا اتّشح الحضور المجتمعي للمرأة في نطاق العمل بالحجاب، فهذا يعدّ تمييزاً من وجهة نظر الاتفاقية.

كذلك الحال بالنسبة للمادّة الثالثة من الاتفاقية التي تناقض قوانين العمل الإيرانية، خصوصاً القانون الصادر عن الهيئة العليا للثورة الثقافية في 14 تموز (يوليو) من عام 1992 الذي ينصّ على وجوب عدم تعارض عمل المرأة مع وظائف الأمومة، ووجه التعارض كما ترى الاتفاقية هو عدم سريان هذا الشرط على عمل الرجل، وكذلك تعارضها مع المادّة الأولى من الاتفاقية نفسها.

المادّة الخامسة: وتتضمّن بندين:

1 ـ تغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك كلٍّ من الرجل والمرأة.

2 ـ كفالة تضمين التربية العائلية فهماً سليماً للأمومة، بوصفها وظيفة اجتماعية، والاعتراف بكون تنشئة الأطفال وتربيتهم مسؤولية مشتركة بين الأبوين.

لا يتعارض البند الثاني هذا مع تشريعاتنا، لأن مصطلح التربية ورد

تحت عنوان الحضانة، في المادّة 1168 من القانون المدني، كما يأتي: «حضانة الأطفال حق ومسؤولية مشتركة على عاتق الوالدين». ولنا في سير أهل بيت (ع) نماذج رائعة من توزيع الأدوار والمسؤولية في ما يتعلّق بالأطفال، ولكن مع ذلك، فإنّ المادّة 1169 من القانون المدني لا تعطي أدواراً متساوية في هذه المسؤولية بعد الطلاق: »للأمّ حقّ حضانة طفلها حتى يبلغ السنتين من عمره، لتنتقل الحضانة بعد ذلك إلى الأب، عدا الأنثى التي تستمرّ حضانة الأمّ لها حتى تبلغ سبع سنوات من عمرها»[1].

يستند هذا القانون إلى المشهور من آراء فقهاء الشيعة، وإن كان بالإمكان استنباط ما يخالف هذا المشهور بالاستناد إلى النصوص الدينية واتّباع أنماط اجتهادية فقهية خاصّة. وهناك من يرى تعارض هذه المادّة القانونية مع الاتفاقية، إذ إنَّها، بالرغم من توزيعها للمسؤوليات، لا تضع في الوقت نفسه، حقوق الطفل ومصالحه معياراً أساسياً في جميع الحالات[2]، كأن يفصل الطفل عن أمّه في وقت هو بأمسّ الحاجة إلى حنانها، على الرغم من أنّ ذيل البند الثاني من المادّة الخامسة عن توزيع المسؤولية، تضمّنت عبارة »على أن يكون مفهوماً أن مصلحة الأطفال هي الاعتبار الأساسي في جميع الحالات«، فأين هذا من مصالح الطفل؟

المادّة السابعة:

البند (ب) هو عقدة هذه المادّة، وينصّ على ما يأتي: «تتَّخذ الدُّول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة للبلد، وفي شغل الوظائف العامة على جميع المستويات الحكومية». المادّة 109 من الفصل الثامن من الدستور الإيراني تعرضت

---

(1) القانون المدني، المجلد الثامن، الباب الثاني.

(2) مهران يز كار، إلغاء التمييز ضد المرأة، ص134.

لشروط القائد وصفاته، ولا تحوي هذه الشروط حصراً للقيادة في الرجل، لكن هذا الحصر مستنبط من تسالم الفقهاء والمشرّعين.

وكانت المادّة المذكورة، قبل تعديلها في عام 1989، تشترط في ما تشترطه، «الأهلية العلمية والتقوى للإفتاء والمرجعية». ومعلوم أنّ الفقه الشيعي يحصر المرجعية في الرجل من دون المرأة، لذا يفهم من هذه الكلمة ضمنياً حصر القيادة في الرجال، لكن في الصيغة المعدّلة لهذه المادة حذفت هذه الكلمة، وأصبحت العبارة على النحو الآتي: «الأهلية العلمية للإفتاء في مختلف أبواب الفقه»، وهي كما يلاحظ غير بعيدة عن النساء.

لكن، وبشكل عام ـ كما تمّت الإشارة ـ يعدُّ شرط الذكورة للقيادة بمثابة شرطٍ مفروغٍ منه في القانون، وتدعمه المادّة 20 التي تؤيّد الحقوق السياسية للمرأة، شريطة عدم منافاتها للتشريعات الإسلامية، والقيادة من المسؤوليات التي أُسقطت مسؤوليتها عن كاهل المرأة[1].

وننزل عن هذه المرتبة، لنتناول صفات رئيس الجمهورية، كما وردت في المادّة 115 من الفصل التاسع من الدستور، إذ يجب أن يكون من الشخصيات الدينية والسياسية وحائزاً على الشروط الواردة في ذيل المادّة.

إذا توقّفنا عند ظاهر هذه المواد، ورأينا أنَّ كلمة «الشخصيات» المذكورة لا تشمل النساء (أي إفراغها من محتواها الجنسوي، كما هي الحال في العديد من الكلمات التي يقصد بها الجنسان كما في كلمة الناس مثلاً)، فهذه المادّة أيضاً تتعارض مع البندين (أ) و(ب) من المادّة السابعة من الاتفاقية.

---

(1) لن نخوض هنا في البحوث النظرية لهذا الموضوع.

بالإضافة إلى ما سبق، فإنّ المادّة السابعة الخاصّة بمكافحة التمييز تشمل كذلك مسألة تولّي القضاء، بوصفه موقعاً من مواقع الإدارة والمسؤولية الحكومية، بينما قانون شروط تعيين قضاة المحاكم، الصادر في عام 1983 والمتضمِّن مادّة واحدة، ينصّ على تعيين القضاة من بين الرجال فقط. الأمر نفسه ورد في الدستور الإيراني في المادّة 163، حيث ينيط بالقانون مهمّة تحديد صفات القاضي، حسب الضوابط الفقهية. واستناداً إلى المشهور من هذه الضوابط، فإنّ كرسي القضاء مخصّص للرجال حصرياً وتكليفه مرفوع عن النساء.

لا بدّ من القول هنا: إنَّ عاطفية المرأة لا تعدّ مثلبة كما كان متصوّراً، كما أنَّها لا تعدُّ سدّاً أمام التطوُّر، إنّما تمثِّل جانباً من مواهبها الراقية إذا ما وضعت في مكانها الصحيح، وبالتالي فهي عنصر قوة ووسيلة للتقدّم. وفي إطار هذا الفهم، يحتاج القضاء أكثر ما يحتاج إلى أسباب التعقّل والتدبير البعيدة عن تأثيرات أجواء العاطفة والأحاسيس التي تفتّ من عضد القاضي رجلاً كان أم امرأة. من هنا، فإنّ ممارسة القضاء هي مهمّة الرجل، ولكن ليس أيّ رجل، فهذا منصب جدّ خطير تتنازع القاضي فيه مختلف الانفعالات، رحمة كانت أم غضباً، فتحيد به عن جادة الحقّ والصواب، ومعلوم أنّ المرأة أكثر عرضة لهذا الخطر من الرجل.

ولا يسعنا هنا إلا التأكيد على أنّ سلب المرأة خصوصياتها لن يخدم مصالحها بأيّ حال، وهو عمل لا طائل من ورائه، كما أنّ الإصرار على تدريب المرأة لتتولّى أمر القضاء يعني العمل ضدَّ طبيعتها الفطرية، بالإضافة إلى أنّه يتعارض تماماً مع التعقّل والتدبير الذي يحاكي الطبيعة.

لا يظنّن أحد أنّنا، بهذا الكلام، نروم نفي العقلانية عن المرأة والمشاعر عن الرجل، بل هي طبيعة الحياة التي جبلت الرجل على ضبط النفس في لحظات الفورة والغضب، ومنحته قدرة التَّسامي على مشاعر

الانفعال، لكنّها في الوقت نفسه سلبته ميزة توظيف المشاعر والعواطف في تعاطيه مع الآخرين، وقد وردت أحاديث متواترة وجامعة في باب صفات القاضي وشروطه أهمها لجم هواه والسيطرة على عواطفه.

إناطة مهمّة القضاء بمن هو دون الفقيه ليكون مندوباً عنه (عن الفقيه) في التصدّي لهذه المسؤولية الخطيرة مسألة تحكمها الضرورات الاجتماعية فقط بحسب الفقه الشيعي، ذلك أنّ على الفقهاء واجباً كفائياً في عدم إخلاء هذا الموقع، لأنّ سنّة الحياة قائمة على المنازعات والتخاصم، ولنا أن نتصوّر حجم الشرخ الكبير الذي يتركه الاحتكاك اليومي مع المجرمين وبائعي الذمم، ومشاهد الأسر المفككة على نفسية المرأة القاضية وأدائها في المحيط الأسري، وكذلك معايشتها لمختلف الدعاوى في المحاكم، لهذا كلّه ارتأى الشارع المقدس وضع هذا التكليف عن المرأة.

المادة التاسعة:

تُعْنى هذه المادّة بموضوع الجنسية والمواطنة[1]؛ فهي تحثُّ الدول الأطراف على منح المرأة حقوقا مساوية لحقوق الرجل في كَسْبِ جنسيتها أوتغييرها أوالاحتفاظ بها وضمان ألاّ يترتّب على الزواج من أجنبي، أوعلى تغيير الزوج لجنسيته، في أثناء الزواج، أن تتغير تلقائياً جنسية الزوجة، أو أن تصبح بلا جنسية، أوأن تفرض عليها جنسية الزوج، وكذلك إعطاؤها حقاً مساوياً لحق الرجل في ما يتعلق بجنسية أطفالهما.

يتنافى البندان المذكوران مع القانون، ذلك أنّ المواد، من 976 إلى 991، من الكتاب الثاني من القانون المدني، تعالج قضايا المواطنة

(1) المواطنة هي الوشيجة السياسية والروحية التي تربط الفرد بوطن ما.

والجنسية بشكل رئيسي، وإن كان هذا البحث قد ورد أيضاً في مواطن متفرّقة من القانون.

إنّ موضوع الجنسية لا يلامس فرعاً فقهياً بعينه لعدم وجود نصّ يعالج حيثياته، لذلك ستكون زاوية نظرنا للموضوع هذه المرّة قانونية.

للوهلة الأولى، يجب القول: إنَّ المشرِّع لم يتعاط مع موضوع جنسية الزوجين أو جنسية الوالدين والأبناء من منظور تماثلي، كما أنّ قوانين الجنسية لم تجعل الزوجة (الأجنبية المتزوجة من إيراني، أو الإيرانية المتزوجة من رجل أجنبي) تابعة لزوجها بشكل مطلق، بل احتفظت لها أحياناً بمساحة معينة من الاستقلال، على سبيل المثال، تنصّ المادة 987 من القانون المدني الإيراني على: «بقاء الإيرانية المتزوِّجة من أجنبي على جنسيتها الأصلية، ما لم تجبرها قوانين بلد الزوج على التجنّس بجنسية زوجها حال نفاذ عقد الزواج»، وحتى في هذه الحالة، تستطيع الزوجة، في حال وفاة زوجها، أو طلاقها منه، تقديم طلب إلى وزارة الخارجية مرفق بشهادة وفاة الزوج أو قسيمة الطلاق، لاستعادة جنسيتها الأصلية ومعها جميع حقوقها وامتيازاتها المتعلقة بها.

وهناك حالة أخرى يمكن أن تنتقل فيها جنسية الأم المتزوّجة من أجنبي إلى ابنها إذا توافرت بعض الشروط، وهي أن يكمل الثامنة عشرة من عمره، وأن يكون مقيماً في إيران لمدّة عام واحد على الأقل، عند ذلك يمنح الجنسية الإيرانية (تبعاً لجنسية والدته).

إلى جانب حالات أخرى، في القانون المدني الإيراني، تغلّب فيها جنسية الزوج على زوجته أو الأب على الأم، ومن ثمّ تنتقل إلى الأبناء، وفي هذا تعارض للقانون مع البندين الواردين في المادة السابعة من الاتفاقية، على سبيل المثال، نذكر هنا أنّ البند السادس من المادة 976

من القانون المدني يشير إلى أنّ الأجنبية تتجنّس بالجنسية الإيرانية بمجرّد زواجها من إيراني: «أي اجنبية تتزوّج من إيراني».

من هنا، نرى أنّ قانون الجنسية لا يساوي بين الرجل والمرأة، لذا فهو يتعارض مع البند الأول من المادّة السابعة. كما أنّ المادّة 964 من القانون المدني الخاص بالأحوال الشخصية تنصّ على ما يأتي: »إذا لم يكن الزوجان مواطنين، فإنّ معاملاتهما الشخصية والمالية تتبع قوانين بلد الزوج».

إذن، في حال بروز خلاف بين الزوجين، أو في حال وفاة أحدهما، فإنّ بلد الزوج يكون هو المرجعية القانونية للفصل في القضايا المعلّقة بينهما، وهذا يظهر عدم تساوي الرجل والمرأة أمام القوانين الإيرانية.

الأمر نفسه ينطبق على الأبناء؛ إذ تنصّ المادّة 964 من الباب نفسه على أنَّ: «العلاقات بين الوالدين والأبناء تتبع قوانين بلد الزوج»، وهذا يعني أنّ العلاقات الشخصية التي تربط الوالدين بأبنائهما من قبيل الحضانة، الإرث . . . إلخ تحكمها قوانين بلد الأب، أي الزوج، وهو ما يتعارض مع البند الثاني من المادّة السابعة.

كما مرّ، في هذه الورقة، لا يمكن الاستدلال فقهياً في موضوع الجنسية، لكن لا شك في أنّ الشريعة ترفض النظرة التماثلية المنادية بحقوق متساوية للزوجين والتي تهدّد وحدة الأسرة وتآلفها. وفي هذا تفسير لإحجام المشرّع الإيراني عن تبنّي مفهوم المساواة في هذا الموضوع، وعلّة ذلك هي أنّه إذا أتيح للزوجين اختيار الجنسية بصورة يستقلُّ فيها أحدهما عن الآخر، في ظلّ منظومة قانونية دولية كهذه الاتفاقية مثلاً وموافقة جميع الدول، فإنّ تفكك الأسرة سيقع لا محالة لمجرّد اختلاف الزوجين، وحينذاك لن تستطيع الدول من الناحية

القانونية الوقوف إلى جانب أحد الزوجين في مطالبته بالإبقاء على الأسرة.

من جانب آخر، إذا عددنا تهيئة السكن من مسؤوليات الزوج، كما تنصّ على ذلك الأحكام الفقهية، ففي هذه الحالة يكون اختيار الوطن أيضاً بيده، وإن كان من حقّ الزوجة كما هو وارد في التشريعات الفقهية أن تشترط في العقد اختيارها للسكن والوطن، شريطة عدم إخلال ذلك بمبدأ الزوجية وحقوقها.

المادّة العاشرة:

وتتلخَّص في أن تكفل التشريعات للمرأة حقوقاً مساوية لحقوق الرجل في ميدان التربية والتعليم.

من خلال نظرة مُجْتَزِئة لهذه المادّة، يبرز البند (ج) منها نقطةً خلافية مع القوانين المحلية، حيث ينصّ هذا البند على: «القضاء على أي مفهوم نمطي عن دور المرأة ودور الرجل في جميع مراحل التعليم بجميع أشكاله»، ويقترح آليات كثيرة في مقدمّتها تشجيع التعليم المختلط وغيره من أنواع التعليم التي تساعد على تحقيق هذا الهدف، لا سيّما من طريق تنقيح كتب الدراسة والبرامج المدرسية وتكييف استراتيجيات أساليب التعليم . . . إلخ، للوصول إلى الهدف المنشود، ألا وهو إلغاء الخطاب الجنسوي من العملية التربوية.

على الرغم من انتشار التعليم المختلط في بعض المراحل الدراسية، كالمرحلة الجامعية، وكذلك في بعض المناطق الريفية والعشائرية، لكن هذا لا يعدّ بمثابة مسوّغ شرعي، لأنّ الأصل هو عدم الاختلاط، أمّا إذا برز التعليم المختلط خياراً حتمياً فيجب في هذه الحالة تأطيره بالضوابط الإسلامية.

تنظر الاتفاقية إلى مسألة الاختلاط بوصفها هدفاً استراتيجياً، ما

يجعلها في مواجهة مع المواد 4، 20، 21 من الدستور الإيراني. تفتح هذه المواد الطريق أمام الجنسين وبالتساوي للتمتّع بالحقوق الثقافية وفرص الارتقاء والتطور شريطة التزام حدود الشرع. والأمر نفسه بالنسبة للمادّتين 3، 30 اللتين تلزمان الدولة بإتاحة التعليم للجميع مجاناً حتى المرحلة المتوسطة، والتعليم العالي بمقدار حاجة البلاد، شريطة الالتزام بالضوابط الإسلامية.

كانت هذه نظرة مجتزئة للموضوع، أمّا إذا نظرنا إليه من زاوية أوسع وأشمل، فستكون النتيجة مغايرة بعض الشيء. من المعلوم أنّ العملية التربوية تنهض بدور حيوي في تطور الأمم والشعوب أو تخلّفها، كما أن تعاطي الأفراد مع هذه العملية (بدءاً برياض الأطفال حتى الدراسات الجامعية) يعدُّ عاملاً حاسماً في صيرورة الثقافات، بالإضافة إلى أنّ التعليم هو بمثابة نافذة يطلّ منها الأفراد على آفاق العمل والحضور المجتمعي، ليشكلوا الكوادر العلمية التي ستتصدّى للمواقع الرسمية وغير الرسمية في الدولة، وهذا يعني تلمّس آثار العملية التربوية في حياة الفرد والمجتمع وفي أهمّ مفاصل الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية، ومحصلة القول: إنّ أيّ سياسة أو برنامج يخصّ التربية والتعليم سينعكس صداه في جميع زوايا المجتمع.

الآن، إذا ما ألغينا الأدوار الجنسوية من النظام التعليمي، وقمنا بعملية إقصاء لأدوار الأمومة والزوجية لصالح الشخصانية وتفعيل عوامل الفرديّة في شخصية المرأة، بالإضافة إلى النأي بالصبيان والبنات عن الأدوار الجنسوية، فهل ستنسجم هذه الخطوات مع القوانين والتشريعات المحلية؟ بالتأكيد لا.

على الرغم من اعتراف كاتبة هذه السطور بوجود نظرة مغالية في توزيع الأدوار، وسياسة واضحة لاستبعاد النساء حتى عن المراكز الواقعة

ضمن دائرة الدين، فإنّها في المقابل ترى عدم جدوى الإيغال في التعليم المتساوي الهادف إلى توزيع الأدوار بالتساوي.

من المؤكّد أنّه بإمكان النظام التعليمي السليم، البعيد عن التطرّف والثغرات، شحذ مشاعر البنات وتلقينهنّ سبل التوظيف الصحيح لها. كما أنّه بات من الضروري زرع الاقتناع في أعماق الأفراد بأنّ النزعات وأنماط السلوك السليمة عند الرجال والنساء ما هي إلاّ وسائط متعدّدة تنتهي إلى الهدف نفسه.

ولهذا نرى أنَّ النتيجة الطبيعية لنظرة الشك والريبة التي تنظر بها الاتفاقية إلى التراث بصورة مطلقة، هي اعتبارها الأسرة، وبالتحديد الدور الاستثنائي الذي تؤدّيه المرأة ضمن محيطها، حالة نمطية بالية عفا عليها الزمن وتستدعي التجاهل، وبالتالي إفراغ هذه المؤسسة الحيوية من محتواها، أي على النقيض تماماً ممّا يصبو إليه الدستور الإيراني، خصوصاً في مادّته العاشرة[1].

المادّة الحادية عشرة

تتناول هذه المادّة بالتفصيل موضوع عمل المرأة والالتزامات المتعلقة بذلك، وهي تتمحور في قضيتين أساسيتين: الأولى، السعي إلى تمكين المرأة من التمتُّع بفرص العمل نفسها التي يتمتَّع بها الرَّجل؛ والثانية، توفير دعم خاص للمرأة ومنحها حالات تفضيلية، مراعاة لدورها الخاص في عملية الإنجاب.

تسليط الضوء على هذه المادّة مجتزَأة لا يظهرها متعارضة مع

---

(1) تنصّ هذه المادة على: «الأسرة هي حجر الزاوية في صرح المجتمع المسلم، لذا يجب أن تصبّ جميع القوانين والتشريعات والسياسات باتجاه تسهيل تشكيل الأسرة، وإنَّ احترام قدسيتها وتماسك علاقاتها يجب أن يكون في إطار القوانين والأخلاقيات الإسلامية».

قوانيننا، إذ إنّ القوانين المحلية ذات الصلة ببرامج العمل، خصوصاً في مجالات الضمان الاجتماعي ودعم المرأة تتمحور جميعها حول الأسرة وحماية الأمومة، وهي إذن في تناغم تامّ مع الاتفاقية، ولكن إذا توسّعنا في نظرتنا، سنلمس خطاباً تماثلياً لا يتّفق وروح القوانين المحلية.

إنَّ فضاء عمل المرأة يبدأ رحباً مباحاً[1]، لكن هذه الرَّحابة تضيق أحياناً لأسباب معينة، فيخرج العمل من دائرة الإباحة، كأن يصطدم (كماً أو نوعاً) بالحقوق الزوجية للرجل، أو يتضارب مع مصالح الأسرة. وفي هذه الأحوال سيفقد غطاءه الشرعي[2]، وهذا ما ينطق به البندان (ب) و(ج) من الاتفاقية في المطالبة بحقّ التمتّع بفرص عمالة متساوية وحق اختيار المهنة ونوع العمل، ما يجعلهما في تعارض مع القوانين المحلية، ناهيك عن أنّ المادّة المذكورة لم تنظر إلى الأسرة بوصفها وحدة واحدة، بل ركّزت اهتمامها على المرأة مجرّدة وبمعزل عن موقعها في الأسرة، عندما أعلنت حمايتها للأم الحامل والمرضعة في البندين (أ) و(ب) من ذيل القسم الثاني من هذه المادّة، وكأنّها تريد بالدرجة الأساس ضمان عدم إغماط حق المرأة في العمل بسبب الحمل أو الرضاعة ولا أهمية بعد ذلك للأسرة. لا بل إنّ البند (ج) من القسم الثاني من هذه المادّة، يطالب بتقديم خدمات للوالدين يمكّنهما من الجمع بين مسؤوليات العمل والمشاركة في الحياة العامة وبين التزاماتهما العائلية، لاسيّما من طريق تشجيع إنشاء شبكة من مرافق رعاية الأطفال وتنميتها، أي إنّ هذا البند عدَّ العمل هو الأصل والأسرة هي الفرع،

(1) للاطلاع على رأي الإسلام في ما يتعلّق بأوجه النشاط المباح والواجب للمرأة، أنظر: «تفسير الميزان»، ج2، ص272 ـ 273، حيث تناول العلامة طباطبائي جميع جوانب الموضوع.

(2) تنصّ المادة 1117 من القانون المدني الإيراني على أنه يستطيع الزوج منع زوجته من مزاولة مهنة أو عمل يضرّ بمصالح الأسرة أو بشأنه أو شأن زوجته.

وليس العكس، ولا يمكن لهكذا خطاب أن يحظى برعاية الإسلام وتأييده لأنّه وكما هو واضح، خطاب تماثلي يضع نفسه في تقابل مع القوانين الإسلامية التي تؤكّد على صيانة الأسرة وحفظ كيانها.

جدير بالذكر أنّ ثمّة مدافعين عن الاتفاقية داخل البلاد، ينتقدون مسألة تقديم مصالح الأسرة والكثير من قوانين حماية مصالح الأم والضمان الاجتماعي، معتبرين ذلك من موانع الشراكة الاجتماعية والأمن الوظيفي للمرأة. ومن البديهي أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى دراسات مستفيضة من قبل المشرّعين والحقوقيين والمفكرين الدِّينيين ليتوصلوا، في أجواء حوارية مثالية، إلى الحل المتوازن والعقلاني. ولا يخفى أنّ التعاطي المتشدّد الخاطئ والبعيد عن روح الدين مع قضية عمل المرأة، خصوصاً من جانب أصحاب العمل هو الذي يدفع إلى شيوع الرؤى التماثلية على الصعيد المحلي، والمنتقدة للقوانين السائدة، وبالأخصّ تلك التي تدعم المؤسسة الأسرية[1].

المادّة الثالثة عشرة:

هنالك تعارض حقوقي بسيط بين القوانين المحلية، كقانون الخدمة العامة وقانون الخدمة والتقاعد لبلدية طهران، وبين اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة، فنحيل القارئ الكريم إلى المصادر القانونية ذات الصلة للاستزادة في هذا الموضوع[2].

أمّا بالنسبة للبند (ج) من هذه المادّة، الذي يتناول موضوع مشاركة

---

(1) تحمل بعض قوانين حماية الأسرة مفهوماً مريراً ومتعسّفاً ومناهضاً لشراكة المرأة، لدرجة أصبح ينظر إلى مسؤولية الإنفاق الملقاة على عاتق الرجل عقبة في طريق عمل المرأة. أنظر: مهران يز كار، إلغاء التمييز ضدّ المرأة، ص252 ـ 254.

(2) محمد حسن وطني، المجموعة الكاملة لقوانين ولوائح الخدمة، ص174، نقلاً عن: مهران يز كار، إلغاء التمييز ضد المرأة، ص293 ـ 295.

المرأة في جميع النشاطات الترفيهية والرياضية، وحقّ الدخول في جميع المرافق الثقافية على أساس المساواة بينها وبين الرجل، فلنا عليه عدّة ملاحظات:

نظنّ أن هناك حاجة للتأكيد على أنّ المساواة التامّة، في هذا المجال، تتعارض مع بعض مواد الدستور الإيراني التي تضع النشاط الثقافي للمرأة في إطار الضوابط الإسلامية، نذكر مثلاً الشراكة المتساوية للرجال والنساء في بعض الأنشطة الرياضية، كالملاكمة والمصارعة والسباحة التي تجرّ كلها إلى الفعل الحرام من خلال النظر إلى غير المحارم. نقول: إنَّ هذه الأنشطة أمر غير ممكن بالنسبة للمرأة، لأنها تتعارض مع بعض المواد القانونية مثل المواد 4، 20، 21[1].

المادّة الخامسة عشرة:

تلزم هذه المادّة، ببنودها الأربعة، الدول الأطراف منح المرأة أهلية

(1) إنَّ توسيع مبدأ التماثل بين الرجال والنساء ليشمل مجال الممارسة الرياضية ينطوي على إشكالات قانونية، ناهيك عن المضاعفات النفسية والجسمية السيئة على المرأة، يجب عدم إشراك العواطف والانفعالات في هذه القضايا التي تلامس الصحة النفسية والجسمية للمرأة، فهذه النشاطات لها انعكاسات سلبية على المدى البعيد لن يكون من السهل التخلُّص منها. لا يوجد أدنى شك في القواعد الكثيرة للرياضة والحركة البدنية لكلا الجنسين، لكن تباين الحركات الرياضية لكل منهما، ناجم عن تباين الخصوصيات الجسمية، حيث إنَّ معدل الطبقة الدهنية عند المرأة أكبر والتكتل العضلاتي أقل، كما أن القدرة الاستيعابية للمنظومة الطاقوية عند المرأة أضعف مما هو موجود عند الرجل، حيث إنَّ هذه القدرة هي بحدود ثلثي قدرة الرجل. كما أن هذه الاختلافات تجر بدورها إلى تباينات أخرى في مقدار حامض اللكتيك في الدم وكمية الهيموغلوبين وعدد الكريات الحمر. بالإضافة إلى الاختلاف في منطقة القفص الصدري على نحو مؤثِّر في القدرة الرياضية، بحيث يتطلب الأخذ بنظر الاعتبار الاستعدادات والخصوصيات الفسلجية لكل من الجنسين، وذلك عند القيام بالتمارين الرياضية في مختلف الفروع. وخلاصة القول: إنَّ رؤية تماثلية في هذا الموضوع لن يخدم مصالح المرأة بأي حال. للمزيد عن هذا الموضوع أنظر: فيزيولوجيا الرياضة، ج2، ص484، نقلاً عن: كتاب المرأة، ص266.

قانونية مماثلة لأهلية الرجل في الشؤون المدنية والنظام القضائي، وحقوقاً مساوية لحقوق الرجل في إبرام العقود التجارية . . . إلخ. ومن نافلة القول: إنَّ الدستور الإيراني يكفل تمتّع جميع أفراد الشعب بالحماية القانونية: «جميع أفراد الشعب نساءً ورجالاً هم سواسية أمام القانون . . .»[1]. كما أنّ تحقيق العدالة هو حقّ طبيعي لكل فرد: «اعدالة حق طبيعي لكل فرد، ويمكن لكلّ تحقيقها لنفسه عن طريق المحاكم المختصة»[2]. وفي حالات معينة تكون ملكية الأفراد (نساءً ورجالاً) وتحقيقها مكفولة إذ جاء في الدستور: «الأفراد مسلّطون على أموالهم التي جنوها عن طريق الأعمال الشريفة، وليس لأحد أن يسلب الآخرين حقّ الكسب والعمل بحجّة ملكيته لعمله»[3].

بالنسبة للقوانين المدنية، هي الأخرى لا تتضمَّن أي تمييز جنسوي في ما يتعلَّق بالمعاملات التجارية؛ حيث نصّت على: «من شروط المعاملة أن يكون المتعاملون عاقلين وبالغين»[4]، من هذا المنطلق، فإنّ حقوق المرأة في القضايا أعلاه مكفولة قانونياً.

تسود المادّة الرابعة من الدستور الإيراني على سائر القوانين واللوائح، وتنصّ على ما يأتي: «جميع القوانين واللوائح المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها، يجب أن تخضع للضوابط والمقرَّرات الإسلامية. وهذه المادّة مقدّمة على جميع مواد الدستور والقوانين واللوائح الأخرى». في ضوء ذلك، أينما تقرَّر حقّ للمرأة في الاتفاقية ينطوي على تماثل بين الجنسين من منظور الإسلام، يعدُّ ملغيّاً من الناحية القانونية.

---

(1) الدستور الإيراني، المادة20.

(2) المصدر نفسه، المادة34 .

(3) المصدر نفسه، المادة 46.

(4) القانون المدني، المادة 211.

إضافةً إلى ما تقدَّم، هناك بعض التمايزات، في القوانين المدنية، بين الرجل والمرأة تضاف إلى الحالات الأخرى التي تتعارض مع الاتفاقية، سنشير إليها عند تناولنا لأوجه التعارض الموجودة في المادّة السادسة عشرة من الاتفاقية.

المسألة الأخرى الواردة في المادّة الخامسة عشرة، هي منحها الحقوق نفسها للرجل والمرأة في ما يتعلّق بالتشريع المتصل بحركة الأشخاص وحرية اختيار محل سكناهم وإقامتهم.

لا تعترف القوانين الإيرانية، في جميع الأحوال، بهذه الحقوق للنساء، على سبيل المثال، ينصّ قانون السفر الصادر في نيسان (أبريل) من عام 1972 على: «خروج الزوجة من البلاد منوط بإذن تحريري من الزوج، وخروج البنت دون الثامنة عشرة سنة من البلاد منوط بإذن من وليّ الأمر (الأب أو الجدّ للأب)»[1].

في شأن إقامة الزوجة، جاء في القانون المدني أيضاً: «محل إقامة الزوجة هو نفسه محل إقامة الزوج»، طبعاً مع بعض الاستثناءات، لكن بشكل عام، هناك قيود على المرأة لا تشمل الرجل في ما يتعلق بالحركة والسفر والسكن، وبذلك تضيف هذه القوانين حالة تعارض أخرى مع الاتفاقية.

المادّة السادسة عشرة:

تتحدَّث هذه المادّة بإسهاب عن القضايا المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وهي تحثّ الدول الأطراف على اتّخاذ التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وتشكيل الأسرة ومستلزمات بقائها. إنّ البحث في هذا

(1) قانون السفر، المادة 18، البند 3.

الموضوع، بشكل دقيق ووافٍ، سيأخذ وقتاً وجهداً، لذلك سنعرض إلى رؤوس الموضوعات التي تتعارض مع القوانين المحلية:

البند (أ): يمنح هذا البند الحق نفسه، في عقد الزواج، للرجل والمرأة، وهو يتمايز عن قوانيننا في مواضع كثيرة، منها منع خطبة المرأة أو زواجها في مقاطع زمنية معيَّنة، مثل أيّام العدّة[1].

البند (ب): يعطي الحق نفسه في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا برضى الطَّرفين الحر الكامل، وليس هناك أي دور لسواهما، بينما القوانين المحلية تضيف إلى شرط رضا الزوجين إذن ولي الأمر (الأب أو الجدّ للأب)؛ وذلك في حال البنت البكر[2].

البند (ج): يطالب بالحقوق والمسؤوليات نفسها، في أثناء الزواج وعند فسخه، وفي هذا مخالفة صريحة لبعض مواد القانون المدني التي تنصّ على تكفُّل الزوج بمسؤولية الإنفاق على الأسرة في حالة الزواج الدائم[3]، ويكون الطلاق بيد الرجل أيضاً[4]، إلا في ظروف خاصة، كأن تشترط الزوجة في العقد وكالة زوجها في الطلاق، أوفي حال توافرت شروط الطلاق القضائي، فيقوم الحاكم في هذه الحالة بالتطليق.

البند (د): يدعو إلى الحقوق والمسؤوليات نفسها بوصفهما أبوين،

---

(1) تنصّ المادة 1034 من القانون المدني على: «يجوز خطبة المرأة ما لم يكن هناك مانع من النكاح»، أما الرجل فلا توجد قيود عليه في هذا الموضوع إلاّ إذا عَدَدْنا منعه من خطبة المرأة في أيام عدَّتها قيداً، ولكن على أي حال، إنَّ مانع النكاح متعلّق بالمرأة».

(2) تشترط المادة 1043 من القانون المدني الإيراني لنكاح البنت البكر الحصول على إذن من وليِّ أمرها (الأب أو الجدّ للأب) حتى وإن كانت بالغة سنّ الرشد، لكنها تستدرك بأنّ هذا الشرط يصبح لاغياً متى ما اعترض وليّ الأمر على الزواج لأسباب غير وجيهة، عند ذلك تقترح الآلية المناسبة لتسهيل عملية زواج البنت من الرجل الصالح الذي تختاره.

(3) القانون المدني، المادة 1106: في الزواج الدائم يتكفَّل الزوج بنفقة زوجته.

(4) المصدر نفسه، المادة 1133.

في الأمور المتعلقة بأطفالهما، بغض النظر عن حالتهما الزوجية، لكنّ المعلوم أنّه في بعض الأحيان تتسع دائرة مسؤولية الأب مقارنة بالأم، فيحتفظ لنفسه بحقّ أكبر بالتدخل في شؤون أبنائه. طبعاً، في جميع الأحوال، يكون لمصلحة الأطفال الاعتبار الأول، مثل ولاية الأب على الطفل الصغير والسفيه والمجنون في المسائل المالية والزواج[1]، أو بالنسبة لتوزيع مسؤولية حضانة الأطفال بين الأبوين (بحيث تتولى الأم حضانة طفلها الذكر حتى يبلغ عامين من عمره[2]، وحضانة بنتها حتى تبلغ 7 سنوات) ولا مسؤولية على الأم بالنسبة لنفقات الأبناء[3].

البند (و): هو شرح تفصيلي للحقوق المذكورة آنفاً، لذلك لا حاجة بنا إلى تكرار ما قلناه ويبقى أنّ القانون أناط بالأزواج أيضاً مسؤولية القوامة[4]، وبذلك تضاف نقطة خلاف أخرى مع الاتفاقية.

لا يفوتنا أن نذكِّر بأنّ البند (و) قد طرح مسألة تبنِّي الأطفال، وهذه المسألة غير واردة في قوانيننا بحسب المفهوم الغربي للتبنّي، إنّما هناك مسألة حضانة الأطفال الذين ليس لهم قيِّم؛ حيث يمكن للأفراد، رجالاً ونساءً، أن يقوموا برعايتهم، وذلك ضمن ضوابط قانونية معينة، وفي حالة الطفل الرضيع يمكن للمرأة أن تتبنّاه بالرضاعة، فتترتّب على ذلك جميع الحقوق والتبعات الخاصة بالرضاعة كما ورد في المصادر الفقهية.

البند (ز): يطرح مفهوم الحقوق الشخصية المتساوية للزوجين، ومن هذه الحقوق حق العمل. لم يمنع القانون المدني الإيراني المرأة حقّها في العمل، لكنّه أجاز للزوج منع زوجته من مزاولة المهنة أو العمل

---

(1) المصدر نفسه، المادة 1180.

(2) المصدر نفسه، المادة 1169.

(3) المصدر نفسه، المادة 1199، وفي حال عدم الاستطاعة المالية للأب تنتقل المسؤولية إلى الجدّ للأب، وإذا لم تسمح أوضاعه المالية بذلك، تنتقل المسؤولية عند ذلك إلى الأم.

(4) المصدر نفسه، المادة 1105.

الذي يؤثّر سلباً على مصالح الأسرة أو على شأن الزوجة أو الزوج[1].

الفقرة الثانية من هذه المادة، لا تعترف بأي آثار قانونية تترتّب على خطوبة الطفل أوزواجه، وذلك يتعارض مع القانون المدني في نقطتين: الأولى، إن مقصود الاتفاقية من الطفل هو الذي لم يبلغ بعد الثامنة عشرة سنة (بحسب اتفاقية حقوق الطفل)، ما يعني أنّ زواج البنت البالغة دون 18 سنة ممنوع[2]. من منظور الشريعة الإسلامية، لا مانع من زواج الطفل إذا كان بإذن وليّ أمره وكان في ذلك مصلحة له[3]، وهذا يعني أنّ زواج الصبيان والبنات، وفق هذا المفهوم، ليست له سنّ محدّدة. ومعلوم أنَّ وَضْع مصلحة الطفل شرطاً لصحة العقد هو لجهة منع أي تعسّف من قبل ولي الأمر، لذا لا يعدّ هذا القانون، بأي حال، بمثابة ضوء أخضر للزواج القسري، والدليل على قولنا هو أنّه في حال ثبوت انعدام أي مصلحة للطفل في هذا الزواج، يمنع قانوناً[4].

(1) المصدر نفسه، المادة 1117.

(2) القانون المدني، مذكّرة إيضاحية رقم 1043.

(3) المصدر نفسه، مذكّرة إيضاحية رقم واحد من المادة 1041.

(4) بحسب رأي الفقه الإسلامي والمنعكس في القانون المدني، إنَّ طرفي العقد هما ركنا الزواج، ورضاهما هو تقرير لصحة العقد، من هذا الجانب يعتبر الزواج القسري معضلة ثقافية واجتماعية، وهو مرفوض تماماً من وجهة النظر الدينية، ويجب التنويه هنا إلى ضرورة أن يكون القانون شاملاً وجامعاً ليسع مختلف الاحتمالات، هذا، في حين أنَّ التأسيس للوعي الثقافي في المجتمع، في ما يتعلق بالزواج، يجب أن يصبّ باتجاه تسهيل هذه العملية عن طريق كسب رضى الطرفين، والتدخل المنطقي والمسؤول من قبل الوالدين الذي يسهم في خلق الوعي لدى الطرفين.

المرأة وحيويّة الأطروحة الفقهيّة

في حوار مع السيد محمّد الموسوي البجنوردي

أجرى الحوار: علي رضا الأميني
ومحمّد رضا زيبائي نجاد

■ **ما هو تقويمكم لأهم القضايا والهموم التي تواجهها المرأة في المجتمع المعاصر؟ وهل ترون أنّ هذه القضايا والهموم تسير في اتجاه الاتساع والزيادة أو في اتجاه الانحسار والتراجع؟**

ـ تواجه المرأة، في مجتمعنا، في مجال القانون العام والخاص، وكذلك في حقوق الأسرة والمسائل الشخصية كمسألة الإرث، إشكاليّات عديدة. فثمّة إشكاليَّة في مسألة الدية فيما لو كان المقتول امرأة والقاتل رجلاً، وبحسب فقهنا الإمامي يمكن قصاص الجاني بعد دفع نصف الدِّية، فيما نجد فقه أهل السنة لا يفرّق في هذه المسألة بين الرجل والمرأة. وفي مجال حقوق الأسرة نجد أنّ من المسائل المهمّة المطروحة فيه مسألة حدود طاعة الزَّوجة لزوجها، فهل تجب طاعته ولزوم استجازته في كل عمل تقوم به، أو أنَّه تجب طاعته في حدود ما يتعلّق بحقوقه الزوجية؛ بحيث يحقُّ له منعها من العمل الذي يتنافى وحقوقه الزوجية فحسب؟ وهل للزَّوجة، في حال كون الزوج خارج البيت، حق الخروج من المنزل بهدف الدراسة أو زيارة الأقارب وغير ذلك من الأغراض الجائزة شرعاً أو أنّه يجب استئذانه في ذلك؟ هذه مسائل مطروحة الآن على بساط البحث والنقاش.

من جملة المسائل المطروحة، أيضاً، مسألة إرث الزوجة، فالقانون المدني الإيراني لا يورّث الزوجة من الأرض، فيما يتّسع الفقه لأكثر من رأي في هذه المسألة، إذ نجد كثيراً من الفقهاء يميّزون بين الزَّوجة التي لها ذرّية من الزوج والتي ليس لها ذلك، فترث الأولى من جميع أمواله بما فيها الأرض أيضاً.

وفي موضوع الحضانة ـ وهو من الموضوعات المهمّة ـ نجد أنّ القانون المدني يعطي الأم حق الحضانة في الابن لمدَّة سبعة أعوام وفي البنت لمدَّة سنتين، مع أنّ تعلُّق الولد الذَّكر بأمّه من الناحية النفسية أكثر من تعلُّق البنت بها، وبالعكس إذ إنَّ تعلُّق البنت بأبيها أكثر من الابن. ففي هذه المسألة، نجد أقوالاً مختلفة ونصوصاً روائية عديدة كلّها جديرة بالدراسة والتأمُّل.

المسألة الأخرى هي مسألة نشوز المرأة، فهل أنَّ رأي الإسلام حقَّاً هو الحكم بنشوز المرأة إذا عصت زوجها في حقوقه الزوجية لأي سبب كان؟! قد يكون للمرأة في نشوزها عذرها الخاص، كما لو كانت تعاني من ألم أو مرض أو نازلة ألمّت بها، أو أي عذر آخر يجعلها غير مهيَّأة لأداء حق الزوج، كما أنّ الزوج لا يكون مهيَّأً بشكل دائم، فهل يحكم الإسلام بنشوز المرأة في جميع هذه الأحوال؟

إنّ الإسلام هو دين الفطرة والعقل لا يحكم بما يخالفهما؛ والمستفاد من بعض الأدلّة اعتبار وقوف المرأة بوجه زوجها نشوزا، وقد عالج القرآن الكريم مسألة النشوز في ثلاث مراحل هي: أوّلاً الموعظة »فعظوهن«، وثانياً الهجر في المضاجع »واهجروهن في المضاجع« و ثالثاً الضرب »واضربوهن«، لكن لما كان الضرب في الإسلام نوعاً من التعزير، وهو بيد الحاكم، فهل يمكن القول: إنَّ الزَّوج، بعد المرحلة الثانية، يمكنه رفع أمره إلى القضاء لكي تعزّر الزوجة من قبل الحاكم لا من قبله هو؟ هذه أيضاً من المسائل المطروحة في المجتمع والتي أثارها

الغرب بوصفها إشكاليةً، بوجه الإسلام؛ إذ كيف يسمح دين كالإسلام في أحكامه وتعاليمه للزوج بضرب زوجته؟!

ونلاحظ نظير هذا في مسألة ولاية الأب في الزواج، فإلى أي سن تبقى البنت بحاجة إلى إذن الأب؟ فهل تحتاج البنت العاقلة البالغة الرشيدة المتعلّمة والحاصلة على شهادة الدكتوراه ـ مثلاً ـ إلى إذن الأب حتى لو كان أمِّياً؟!

هذه مجموعة مسائل لا بدَّ من معالجتها فقهيّاً، وإذا لم نتصدّ لعلاجها، فإنّه سوف يتدخَّل الأجنبي لعلاجها بعيداً عن فقهاء الشريعة، سيّما وأنّا نعيش في عصر الإنترنت الذي لا يمكن معه إخفاء شيء، بل يمكن من خلاله الاطلاع على كل شيء ونحن في بيوتنا، ولهذا لابد من معالجة هذه الأمور ولكن ليس من خلال الصُّحف والجرائد، ولا بمعالجات سريعة وسطحيَّة.

ويتوجَّب، في هذا المجال، على مركز البحوث النسوية في الحوزة العلمية، أن يجتذب الطلاب الأفاضل من ذوي الأفكار النيِّرة، وأن يستبعد المتحجِّرين من ذوي الآفاق الضيّقة، الذين طالما كان الإمام الخميني (قُدِّس سرُّه) يئن ويعاني منهم، فلا ينبغي تسليم الإسلام إلى هؤلاء.

إنّ العصر الراهن هو العصر الذهبي للإسلام، فالأنظمة الشيوعية والاشتراكية والرأسمالية لم تعد تستهوي الشعوب، وربما الكنائس، فلا يسدّ هذا الفراغ الموجود غير الإسلام، ولكن أيّ إسلام؟ وما هو الأسلوب الذي ننشر به الإسلام؟ إنّا لو نشرنا حقائق الإسلام بلغة جديدة ومقبولة فالجميع سيُقبل عليه، فالإسلام اليوم مطروح في أكبر الجامعات العالمية، ولكن لا بدَّ، بدايةً، من معالجة الإشكاليات التي تحتاج إلى علاج، إنّنا لا نولي قضايا المرأة الأهمية اللازمة مع أنّ المرأة تمثِّل نصف

المجتمع البشري اليوم، وتتمتع بنفوذ في المجتمع عادة، فإنّ ثلثي الأزواج ـ في أقل تقدير ـ هم تبع لزوجاتهم، وهي صاحبة الكلمة الأولى والأخيرة في المنزل، وإذا كانت الحال هكذا فلا يمكن غض النظر عن هذه الشريحة، والقول: إنَّها حيوان في صورة إنسان كما يحلو لبعضهم التعبير بذلك.

إنّ اللَّه تعالى يقول في كتابه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ فهل تُعدُّ المرأة إنسانة أو لا؟ فإذا كانت إنسانة فهي تشترك والرجل في النوع، ولا يمكن القول: إنّها نوع والرجل نوع آخر، فإنّ حقيقة الإنسان هي تلك النفس الناطقة، وهي حقيقة فوق خصوصية الأنوثة والذكورة، فالجنس من خصائص المادة، ولكن في مرحلة الحقيقة الإنسانية ـ وهي النفس الناطقة ـ لا مجال للجنس. ومع أنّ هذا الأمر يعدّ من الضروريات الواضحة، ولكن قد نتفوّه به أحيانا بما ينافي صريح القرآن. الزهراء (ع) هي المثال للمرأة الكاملة؛ فالمرأة إذا يمكن أن تكون إنسانا كاملاً.

هذه المسائل تعدُّ مسائل دقيقة يجب الالتفات إليها، ولكننا ـ للأسف ـ تصرَّفنا بشكل وضعنا فيه الجامعة مقابل الحوزة، وقد كان الإمام الراحل يسعى إلى التقريب بينهما، وكان(رض) يوصي بتقريب الشباب وعدم إقصائهم؛ لأنّ مستقبل البلاد بيدهم.

■ **ذكرتم، في لقاء آخر، في ما يخصّ القوانين المتعلّقة بحقوق الإنسان: إنَّ ما يطرح اليوم تحت عنوان حقوق الإنسان هو ما نطلق عليه في اصطلاحنا »بناء العقلاء« نفسه، وقد طرحتم المسألة بشكل يفهم منه أنّ الشارع أمضى ما توصّل إليه العقلاء، نرجو توضيح ذلك؟**

ـ لدينا شكلان لبناء العقلاء وسيرهم، فتارةً يكون خاصًّاً بمنطقة معينة لا يتعدَّاها؛ كما لو كان شيء ما حسنا في تلك المنطقة وقبيحاً في منطقة أخرى. ومثل هذه الأمور تدخل في صنف الأعراف والسُّنن

والعادات والتقاليد؛ وتارة يكون بناء العقلاء أمراً عامّاً للجميع حتى مع وجود الفوارق المذهبية واختلاف العادات والتقاليد والألوان، فثمة أمور يعدُّها الجميع حسنة أو قبيحة، فما هو السبب وراء تحكيم الوحدة مع وجود الكثرة أو تحكيم الكثرة، مع وجود الوحدة في المشارب والأذواق والأمكنة والأزمنة؟

ومن الأمور التي يطرحها علم الحقوق المعاصر أصل القانون الثابت، وهو يعني تلك الآليات والأساليب المعترف بها في جميع النُّظم الحقوقية والقانونية، نظير أصالة اللُّزوم في المعاملات، إلا إذا تبانى المتعاقدان على غير ذلك، فالأصل هو اللزوم وعدم الفسخ إلا إذا جعل المتعاقدان لنفسيهما حق الفسخ في العقد، وقس على هذا أصولاً كثيرة اصطلح عليها ـ شخصياً ـ حق التعبير.

وثمّة أمور في قانون حقوق الإنسان هي مورد اتفاق بين الجميع كحسن العدل وقبح الظلم، وهذا ما يصطلح عليه بمدركات العقل العملي، ولكن ما هو الأساس والمعيار في مثل هذه المدركات، التي يحكم بها العقل العملي؟ فلماذا يجمع العقلاء، على اختلاف مذاهبهم وقومياتهم، على «ما ينبغي» وما «لا ينبغي»؟ وما هو المنشأ لهذا الإجماع والاتفاق؟

نحن نرى أنّ المنشأ لمدركات العقل العملي هو الفطرة الواحدة الموجودة لدى جميع الناس ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾، والفطرة هي عبارة عن الاستقامة في الإدراك العقلي الذي وهبه اللّٰه تعالى للبشر، والذي عبّر عنه بقوله ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، وهذه الإرادة المختزلة بقوله (إنّا) هي إرادة تكوينية، أي نحن أردنا إرادة تكوينية أن يكون الإنسان قادراً على تشخيص الطريق الصحيح، ولكن في الوقت نفسه خلقنا الإنسان مختاراً لا مضطراً ولا مجبوراً ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، فالإنسان يختار الطريق الصحيح بمحض اختياره، فالهداية

التكوينية هي التي توجه العقل المجرد والفطرة، وتأخذ بهما في اختيارهما إلى تشخيص الحسن في الحسن والقبح في القبيح، وهنا نلتقي بمقولة لأرسطو يقول فيها: «إنّ أفعال الإنسان تتمتَّع بقيمة ذاتية»، إنّ كون العمل الحسن حسنا ذاتا لا بالجعل والاعتبار والتقنين هو واقعة ثابتة.

وثمّة بحث أساسي يطرقه أرسطو في الأخلاق، وهو أنّ الأخلاق أو الخُلق الحسن ليس ما تعدُّه أنت حسنا، بل حسنه قائم في ذاته، وإنّما تقوم بإدراكه واكتشافه باعتبارك تتمتع بقابلية إدراك الحسن، سيما وأنّ الإنسان مخلوق منجذب نحو الكمال المطلق، وهو يسير باتجاه الكمال المطلق شاء أم أبى، إنّما الإشكال في أنَّ بعضهم قد يعدُّ الكمال في الثروة، وبعضهم الآخر قد يراه في المنصب والمقام، وبعض ثالث قد يجده في السلطة، فالإنسان ـ كما يقول الإمام الراحل (قدّس سرُّه)- يسير باتجاه الكمال المطلق، فعندما نراه ـ والكلام للإمام ـ يطلب العلم، فإنّما يطلب العلم المطلق، وعندما يطلب الثروة والمال فهو يطلب الغنى المطلق، وعندما يطلب السلطة فهو يطلب السلطة المطلقة، فهو لا يطلب المحدود بل ينشد الكمال المطلق.

- **لا جدل في حجّية العقل العملي وتفسيره، إنّما الجدل في أنّه هل يمكن القبول بما يطرحه بعضهم اليوم استنادا إلى حق الحياة، من المناداة بإلغاء عقوبة الإعدام وعدِّها من موارد العقل العملي وإسناد حجّية ذلك إلى الشرع؟ وبعبارة بديلة: هل يمكن الأخذ بكل ما يُطْرَح اليوم تحت عنوان حقوق الإنسان؟**

ـ لم يدّع إعلان حقوق الإنسان أن كلّ ما فيه موافَق عليه من قبل جميع العقلاء وأن لا أحد يخالف ما جاء فيه، ذلك أنَّه نتاج عمل نخبة من الخبراء. نعم هناك جملة من الأمور في إعلان حقوق الإنسان مقبولة، وتتفق مع مدركات العقل العملي، فحق الحياة مثلاً المشار إليه

لا يتنافى مع أحكام الإسلام، فالقرآن الكريم يقول: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ بمعنى أنّ الأساس هو الحياة، فالقصاص هو لحفظ المجتمع وسلامته والوقوف بوجه الجريمة والقتل، والعقلاء يدركون أنّ حفظ سلامة المجتمع يتمثّل بتضحية الأقلية من أجل النوع.

لا ينبغي لنا أن نطرح دائما عقوبة القتل والإعدام في الموارد التي لم تحكم بها الشريعة بعنوان التعزير، فهذا لا يتفق مع الحقوق في الإسلام، فالإسلام قد نصّ على موارد القصاص والإعدام. وعادة ما تغفل القوانين عن أنّ الإسلام في الوقت نفسه الذي يشرِّع فيه عقوبة صارمة، يفتح بابا للعلاج والخلاص كباب التَّوبة مثلاً.

ومن الأصول القانونية الثابتة، اليوم، مسألة الجهل بالقانون؛ حيث إنّه يسلب المسؤولية المدنية والجزائية عن الفرد، ولكن الإسلام يرى سلب المسؤولية الجزائية فقط دون المدنيَّة. إنّا لو طبقنا أحكام الحقوق الجزائية في الإسلام بشكل صحيح، فإنّ الكثير من العقوبات الصارمة سوف لا تصل إلى مرحلة التنفيذ.

لقد طلب منِّي السيد «كابيتورن»، قبل أن يأتي مبعوثا إلى إيران من قبل منظمة حقوق الإنسان ـ وذلك عندما كنت محاضرا في جامعة «بريتيش كولومبيا» في كندا ـ أن أشرح له نظام العقوبات في الإسلام، بوصفه أستاذاً في كلية الحقوق في تلك الجامعة، فشرحت له مبدأ التوبة بشكل تفصيلي، فأجابني إنّ هذا المبدأ، بما يحمله من معاني الرفق والشفقة، يمكن المجرم من استغلاله، ثمّ تساءل مستغرباً: لماذا مثل هذه الأمور غير مسموعة وغير معروفة في النظام الجزائي في الإسلام؟! لماذا لا تتحدَّثون عن هذه الجوانب؟ لا أحد يستطيع أن ينتقد قواعدكم وأحكامكم الجزائية.

ثمّ ذكرت له، في ما يخص عقوبة الرجم، أنَّها ليست عقوبة مستقلَّة

في ذاتها، بل هي عبارة عن كيفية خاصة بالتنفيذ، وقلت له: أتذكر أنّ الإمام الراحل (قدِّس سرُّه) قد أوصى، في بدايات انتصار الثورة (1361هـ.)، بأن تختار المحاكم طريقة أخرى بدل الرجم، فاستغرب كثيراً من عدم ذكر هذه الأمور ونشرها.

ومن جملة الإشكاليّات علينا، مسألة القَسم واللّوث، حيث ذهب الفقهاء إلى إمكانية الإثبات بالقسم خمسين مرّة، والإشكال هو أنّ الإنسان لو كان صادقا فهو يصدق في القسم لمرّة واحدة، وإذا كان كاذبا فهو يكذب في الخمسين مرّة، بل إنّه يسهل عليه الكذب فيها عندما يعتاد القسم.

لقد تتبَّعت هذه المسألة وحقَّقت فيها، فوجدت أنّ أصولها جاهلية، فالتَّاريخ يذكر أنّ أبا طالب طلب من خمسين شخصا أن يقسموا على قضية، فتخلّف اثنان منهم مع أنهم كانوا من المشركين، ودفع كل منهما بعيرين عن ذلك، وبعد أن أقسم هؤلاء النفر الـ (48 شخصاً) كذبا ثارت عاصفة من الرمل فالتجأوا إلى غار، ثمّ تساقطت بعض الصخور فأُغلق عليهم في الغار، وحُبسوا فيه حتى ماتوا. إنّا نتصوَّر أنَّ بعض الأمور التي كان يُعْمل بها في الجاهلية قد تمّ إمضاؤها، فهذه القضية التاريخية تشير إلى أنّ القَسم كان عبارة عن خمسين شخصا، مع أنّا نفسِّر المقصود بالرواية «القَسم خمسون رجلاً» خمسين قسماً، ولو من شخص واحد لا من خمسين شخصاً. إنّ مثل هذه التفسيرات لا تنسجم وفلسفة القصاص والعقوبة في الإسلام ما يوجب تضعيفنا، مع أنّنا لو دقَّقنا النظر في النصوص، لوجدنا أنَّ الأمر واضح جداً.

■ **نعلم أنّ تكوّن النُّظم الحقوقية لا يعني القبول العقلائي بها، بالمعنى الذي نعرفه في الفقه، فهناك أنظمة حقوقية مختلفة كالنظام الحقوقي الألماني والقانون الفرنسي والإنجليزي، ولا نعتقد بوجود تعميم في كلامكم، وإن كان الغالب في النُّظم الحقوقية أنَّ الحقوقيّين إذا قبلوا**

شيئا قبلوا غيره تبعاً له أيضاً، فهل يقبلونها من غير بحث وتحقيق؟

ـ ليس هكذا، ولكن يستشعر أنّه أكثر واقعية وعملية وقبولاً. إذاً، لابد من الاقتناع أوّلا ثمّ القبول. إنّ دولاً، كإنكلترا وأستراليا وبعض الولايات في أمريكا، تتمتَّع بنُظم حقوقية محلية، وهي لم تترك أعرافها، ففرنسا التي تمتلك قانونا مدنيا لم تتخلَّ عن العرف.

■ **لقد أُلغيت عقوبة القَصاص في جميع القوانين والنُظم الحقوقية العالمية، وذلك لإدراكهم صعوبة تطبيق مثل هذه العقوبة، ومن الممكن أن تتقارب الرؤى بالتدريج بين القوانين نتيجة الاتصالات والإحصاءات المتبادلة بحيث يرجِّحون تطبيق هذه الآلية لاقتناعهم بها ـ كما عبّرتم ـ أي يكون المعيار في تولّد الاقتناع هو قابليتها للتنفيذ والتطبيق أكثر من غيرها، ولكن مثل هذا الأمر غير ممكن بالنسبة لنا باعتبار مراعاتنا للتشريع، فما هو العمل في مثل هذه الحالات؟**

ـ في الشَّرع ثمّة أمور تعبُّدية محض وغير عقلائية.

■ **هل الإرث مسألة تعبُدية أو عقلائية؟ جميع الأنظمة تساوي في الإرث بين الرجل والمرأة، ولكن في الإسلام آية صريحة تنصُّ على خلاف ذلك.**

ـ الأمر بالعكس، فالإسلام متقدِّم على الجميع في هذا الموضوع، فإنّ الكثير من القوانين لا تورِّث المرأة، بينما الإسلام يعترف لها بالإرث رسمياً.

■ **على كلِّ حال، فإنّ القوانين المعاصرة تساوي بين الرجل والمرأة في الإرث.**

ـ ولكن التَّشريعات المعاصرة تُجيز الوصية بالإرث، فللرجل في الغرب أن يحرم من يشاء من الإرث بوصيته فلا يرث منه، ولكن هذا مرفوض في الإسلام.

■ **بحسب قوانينهم كما أنّ الرجل يستطيع حرمان المرأة من الإرث بالوصية، فإنّ للمرأة أيضا حرمان الرجل كذلك، فيتساويان من هذه الجهة.**

ـ ثمّة ترتيب في الأحكام في ما بينهما، في الغرب لا يلزم الزوج بالنفقة، بينما الإسلام يلزم الزوج بها، ولا تتحمل الزوجة أيّة مسؤولية مالية تجاه الأسرة.

■ **المستنتج من كلامكم أنّه لو قبلنا بتساوي المرأة والرجل في المسؤولية المالية في الأسرة، فلابد من القبول أيضا بالنظام الحقوقي؛ أي لابد من القبول بتساوي المرأة في الدية والإرث وتدبير الأسرة والقوامة عليها وأمثال ذلك؟**

ـ أنا أرى إمكانية البحث والمناقشة في مثل هذه الأمور، ولا توجد أيّة خطوط حمراء في مثل هذه المجالات، وينبغي حصر الخطوط الحمراء بالمسائل التعبُّدية التي لا ينالها عقل الإنسان، فالتعبُّديات هي الأمور التي يستأثر اللّه بعلمها ولا سبيل للعقل للاطلاع عليها. أمّا إذا كان للشيّء حيثية عقلائية، فمن الممكن بحثه ومراجعته. لاحظوا كتاب «المفصَّل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، وهو في جزئين، تجدوه مشتملاً على أكثر تفاصيل فقهنا، بمعنى أنّ تشريعاتنا في مجال الحقوق والعقود والسياسات هي تشريعات إمضائية، والتعبُّد إنّما هو في مجال العلاقة بين العبد وربّه. أمّا العلاقة بين الإنسان والآخرين والمجتمع وما يترتب عليها من أحكام وحقوق، فهي إمضائية جميعا، وقد اختار الإسلام الجيد منها فأمضاه.

■ **أساساً ما معنى الإمضاء؟ فهل معنى إمضاء الشارع لحكم ما هو الإبقاء عليه إلى النهاية، أو أنّه بمعنى إناطة الحكم ببناء العقلاء، فمتى تغيّر بناؤهم تغيّر الحكم تبعاً لذلك؟**

ـ لا بدَّ من ملاحظة مباني أصل الحكم وكيفية إمضائه، كما تنبغي ملاحظة الحكم الذي كان موجودا في الجاهلية، أو في أي مجتمع آخر، ولماذا أمضاه الإسلام، فلو أنّ النبي (ص) أمضى قرار عبد المطلب بتحديد الدية بمائة بعير، فليس ذلك إلا لكونه متناسباً ومنسجماً مع ذلك الزمان، والزمان والمكان عنصران مؤثران في الاستنباط كما يقول الإمام الخميني (قدِّس سرُّه)؛ أي أنّ من المسائل المهمة في عملية الاجتهاد معرفة الموضوع وتشخيصه، فعلى الفقيه أن يشخّص الموضوع بدقَّة في المسائل العقلائية، ومن الثابت اليوم تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد، وذلك أنَّه من المحتمل تغيُّر الموضوع بسبب التنمية والمدنية فيتغيَّر الحكم تبعاً لذلك، ويعدُّ مبدأ تغيُّر الحكم تبعاً لتغيُّر الموضوع من مفاخر الفقه الإمامي.

الأمر الآخر الذي ينبغي الالتفات إليه، هو أنّا لا ندّعي أنّ فقهنا يساوي الشريعة؛ لأنّ الشريعة عبارة عن الأحكام الواقعية، أمّا ما يؤدِّي إليه اجتهاد المجتهد فهو قد يطابق الحكم الواقعي وقد لا يطابقه. وهذا بعكس رأي أهل السنَّة الذي يرون تعدُّد أحكام الله بتعدُّد آراء المجتهدين، وبما أنّ هذا هو التصويب فهو خلاف العقل، وتعدُّ آراء الشيعة أكثر تطوُّراً في هذا المجال ولا يرد عليها أي نقد، حيث إنّ الطريق مفتوح للبحث دائما ولا نواجه انسدادا في هذا المجال، فالعقل هو من جملة الأدلَّة التي يمكن الرجوع إليها في رأينا نحن الإمامية، بعكس السنّة فإنّهم بالرغم من قولهم بالقياس والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع وفتح الذرائع واعتبارها من مصادر الاجتهاد، فإنَّهم لا يعترفون بالعقل، فما هو العقل الذي تراه الشيعة دليلاً في مقابل الكتاب والسنّة؟ إنّه العقل العملي المتمثل بقاعدة «كل ما حكم به العقل حكم به الشَّرع».

■ **اسمحوا لنا أن نطرح السؤال من زاوية أخرى: يرى بعضهم أنّ ثمّة مراكز ومؤسسات وجدت قبل مائتي سنة لإنتاج الفكر، وتقوم**

الجامعات في العالم بتعميم ذلك الفكر لتسيطر من خلاله على عقول النُخبة، ومن ثمّ على عقول عامّة الناس، وبذلك تتحول ـ وبشكل تدريجي ـ قضية ما إلى عرف مقبول ورائج، بحيث تتأثر بذلك الشرائح المثقفة، وكافة الطبقات الأخرى من الناس، وتأخذ طريقة التفكير عندهم شكلاً آخر لم يعهده الناس ولا الشرائح المثقفة قبل خمسة قرون مثلاً، لتتولّد عبر ذلك نظرية عالمية تتخطّى الفواصل المكانية. وبتعبير أكثر واقعية نقول: العرف الجديد الناتج عن تولّي القائمين على إنتاج الفكر والمفاهيم، هل يمكن عدّه في سياق البناءات العقلائية التي أمضاها الشارع؟

ـ من الممكن أن توجد مجموعة هنا، أو هناك، تنظِّر، وتبدع بعض النظريات والآراء، ولكن هذا لا يعني ما ذكرتموه من تصوير للمسألة، وعلى فرض القبول بذلك، فإنّ البناءات العقلائية المعتبرة هي التي تستلهم من طريق الفطرة والعقل والهداية التكوينية لا من طريق التلقين والإلقاءات، فهذا هو التقليد الذي لا قيمة لما يفرزه من وحدة في السيرة والبناء العقلائي.

■ **هل هذا العرف محدَّد بزمان خاص أو لا؟**

ـ يُقسّم العرف إلى قسمين: عام وخاص.

المناط في العرف ليس العرف الذي ينقضي بعد مدة قليلة. فالقرآن الكريم طالما يكرر ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾، ويحثّ على استعمال العقل. فلا ينبغي الاستخفاف بعقولنا لنستجدي الآراء والنظريات من غيرنا لكي يفرضوها، في ما بعد، علينا كأعراف ملزمة؛ لأنّ الإنسان حرّ في تفكيره وهو يمتلك من الآليات والقابليات بحيث لا يجوز الفرض عليه. ففي الوقت الذي يقول تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا﴾ يقول أيضا: ﴿إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ ليؤكد اختيار الإنسان، وكما يقول الشيخ الرئيس

«الإنسان مجبور بالاختيار». وهذه حقيقة موجودة في كل إنسان، وهي قابلة ليدركها كل إنسان لم تتلَّوث فطرته، ومن هذا المنطلق، فإنّه لا يمكن فرض الفكر بالقوّة.

■ **على كلِّ حال، فإنَّ حقوق الإنسان المعاصر وليدة الحضارة البشرية الراهنة.**

ـ الإنسانية في حالة تكامل ورقيّ مستمرَّين.

■ **في الحقيقة التبدّل يطال شكل البناءات السابقة.**

ـ إنّ ارتفاع المستوى الذهني والعقلي للإنسان واقع لا يمكن إنكاره، فالإنسان في حركة ذهنية متصاعدة باستمرار، وفي كلّ إنسان مواهب قابلة للنمو والتطوُّر، فمثلاً لو وظّف الإنسان مواهبه في مجال الكمبيوتر، فلا شك، في أنَّه سيبدع وتظهر قابلياته أكثر. ألم تتبدَّل آراء الفقهاء بصورة مستمرة حتى آخر لحظة من أعمارهم؟ وهذه خصيصة من خصائص الإنسان، أن تتفتَّح له آفاق فكرية جديدة ويعيش حركة تكاملية دائمة.

■ **إذا كان مرادكم أنّ العقل فطري، فمثل هذا العقل لا يكون اكتسابياً؟**

ـ كلا، ما أريد قوله هو وجود قابلية كهذه في الإنسان، ومن الممكن أن يكتسب كل شيّء.

■ **حبَّذا لو فصَّلتم أكثر.**

ـ إذا كان في الإنسان ميزة من هذا النوع، فلا يمكن حينئذٍ افتراض أنّ الأفكار والمفاهيم يتمّ إنتاجها ثمّ تصديرها لتأخذ منهجاً ومنحى آخرين. فمثلاً هناك نظريات ترفض بأدلّة محكمة وقويَّة، وهذه هي طبيعة العلماء أن يرفضوا ويمحِّصوا المعلومات والآراء، وهذه طبيعة الإنسان التي تبحث عن الدليل وتتساءل: «لماذا»؟ وبناءً عليه، فلا بدَّ من تحصيل

القناعة بالفكرة لا فرضها بالقسر، وإني أرفض هذه المقولة التي تقول: إنّ ثمّة من ينظّر وينتج ثمّ يفرض علينا آراءه وقناعاته، فهذا مجرد افتراض لا واقع له، ومن يتفوّه بمثل هذه المقولات إنّما يروم زعزعة البناءات العقلائية، وفي فقهائنا من يجيد زعزعة المباني والنَّيل منها ولا شك في أنَّ هذا الأمر عمل سهل، إنّما الصعوبة في أن تشيّد أساساً علميا جديداً. وعلى كل حال، فإنّ شأن الإنسان أرفع من هذه المقولات التي تحطُّ من شأنه وتقول: إن الأفكار تفرض عليه.

■ **ماذا تقصدون بـ «المبدأ» الوارد في كلامكم؟ هل تقصدون بذلك مجموع الأمور المعترف بها في النظم القانونية؟**

ـ «المبدأ» هو الأصل القانوني المسلَّم به والثابت.

■ **إذا كان «المبدأ» عبارة عن قاعدة قانونية ثابتة في جميع النظم الحقوقية والقانونية، فهل يشمل البناءات العقلائية أيضا؟**

ـ البناءات العقلائية هي إفراز لأساليب المجتمع نفسه وأنماطه.

■ **هل تقصدون هذه البناءات العقلائية؟**

ـ هذه الموارد تمثّل بعض الآليات لتحصيل البناءات العقلائية بشكل أسرع.

إذاً، القواعد القانونية هي في الواقع عبارة عن البناءات العقلائية التي يجب الاعتراف بها، من دون حاجة إلى إمضاء الشارع لها، وبعبارة بديلة: بما أنّ الدين مطابق للفطرة فلابد من القبول بهذه البناءات بمجرَّد تحصيلها وتحقُّقها.

■ **أجل، لابد من القبول بذلك من طريق قانون العلّية وهو برهان علمي.**

ـ وهذا شبيه بما يذكره المحقق الأصفهاني من أنّ البناءات العقلائية يشترط فيها أن تكون بمرأى المعصوم (عليه السلام).

■ **أجل، هي لا تحتاج إلى الإمضاء أبداً.**

ـ ما تقصدونه أنَّ هذا هو رأي العقلاء بما هم عقلاء، فلا بدَّ من أن يكون الشَّارع داخلاً فيهم أيضاً، أمّا لو آمنّا بأنّ النظم الحقوقية تتمتع بخلفيات علمية وفكرية قوية بحيث تكون مصدرا للفكر، وآمنّا أيضا بأنّ لهذا الفكر هيمنة على قانون حقوق الإنسان في العالم بحيث يكون مورد قبول واعتراف عالميا، فإذا اصطدم ذلك مع النصوص الدينية، فما هو الموقف حينئذٍ وكيف نتصرف؟ وهل يسوِّغ ذلك تغيير معطيات النُّصوص؟

■ **نحن نعترف بذلك فعلاً. عندما قُدِّم اقتراح لجنة منع التمييز ضد النساء إلى الحكومة، كان رأيي هو ضرورة البحث في بعض الموارد من قبل المختصين والباحثين. فلابد من القبول ببعض الاقتراحات ورفض بعضها الآخر.**

ـ إذا قبلنا بهذا الحلّ، فهل يمكن، في مجال سن القوانين والتشريعات، اعتماد فتاوى أكثر عملية ومساعدة على معالجة مشكلات المجتمع من بين الفتاوى المختلفة، أو أنَّه يجب الالتزام بفتاوى المجتهد الأعلم فقط؟ وهل الفتاوى التي يستند إليها القانون حجَّة أو لا؟

■ **نعم، هي حجَّة. لذا، فإن الفقيه إذا أصدر فتواه فهي حجَّة ولا نستطيع أن نقول: إنها ليست حجَّة. نعم قد لا تكون مطابقة للواقع ولكنها حجَّة له ولمقلّديه قطعاً.**

ـ ولكن الحكومة ليست مقلّدة لفرد خاص.

■ **فرق بين أن يتكلَّم إنسان عادي غير متخصِّص وبين أن يتكلَّم فقيه جامع للشرائط عادل. فحتى لو كان الأعلم لا يرى رأي الفقيه الآخر، فإنَّه لا يصح له التشكيك بحجِّية فتوى ذلك الفقيه، فلا يستطيع أن يقول: رأيي حجَّة والرأي الآخر ليس حجَّة؛ لأنّ كلا الرأيين نتاج**

عملية الاجتهاد، نعم قد يتمسَّك شخص بنص خاص بعيداً عن الاجتهاد وإعمال النظر، فهذا شيء آخر.

ـ إذاً، يمكن تضمين القانون فتاوى أكثر انسجاماً وملاءمة مع الوضع العالمي القائم.

■ **خصوص الفتاوى التي تكون في دائرة الشهرة وتكون مبنيّة طبقاً للأسس والقواعد.**

ـ على سبيل المثال، ثمَّة رأي للسيد الخوئي (قدِّس سرُّه) يرى فيه أنَّ من يقتل صغيراً لا يقتصُّ منه، وثمّة رأي فقهي آخر يرفض الرَّجم، السؤال هو: هل يمكن تنظيم القانون في ضوء الحدّ الأدنى من هذه الآراء؟

■ **لا مانع من ذلك؛ لأنَّ الجميع حجَّة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّا لا نجزم أنَّ مثل هذا الشيء مخالف للحكم الواقعي والفتوى الأخرى مطابقة له، فهذه الفتوى هي إحدى الحجج التي أدخلناها في القانون. أمَّا ما نصَّ عليه القانون الأساسي من اعتماد فتوى المشهور فهو من باب توحيد الرؤى والمشارب.**

ـ إذاً، أنتم ترون صحة اعتماد كل فتوى تتصف بالحجِّية في صياغة القانون.

■ **أجل، لأنَّك تعتمد على حجَّة شرعية.**

ـ هل تجوز أساساً صياغة نظام يعتمد فتاوى فقهاء متعددين، علما بأنّ المجتهد عندما يصدر فتاواه إنّما يصدرها وفقا لنظام ذهني موحَّد، فتكون فتاواه أكثر انسجاماً إلى حدٍّ ما، وهذا بعكس ما لو كانت الفتاوى صادرة من مجتهدين متعدِّدين؟

■ **الأساس هو افتراض أنَّ الدِّين يمثِّل القاعدة للقانون. وإنَّ وصف الحكومة بالدِّينية غير صحيح بمعنى من المعاني. فالحكومة هي إدارة المجتمع، وهي أمر عقلائي، ولا يمكن وصفها بالدِّيني واللادِيني، والمقصود بالحكومة الدِّينية ما تكون مقرَّراتها وقوانينها على أساس**

الدِّين، أمَّا أصل إدارة المجتمع فلا يوصف بالدِّيني واللاَّديني أو الإسلامي واللاَّإسلامي.

ـ يرفض بعضهم هذا الرأي، ويصرُّ على وجود مفهوم الحكومة الدِّينية.

- **نحن جميعاً من طلاب العلوم الدينية، والكل يعدّ هواجس الدين والحوزة والعلماء هي هواجسه الحقيقية، فلا بدَّ من أن نكون بصدد علاج المشكلة. اليوم نلاحظ أنَّ الغربيّين يتَّجهون نحو الإسلام، الأمر الذي يستدعي أن نتصرف بشكل يستقطبهم إلى الإسلام لا أن ننفِّرهم عنه؛ لا بدَّ من جذب هؤلاء إلى الإسلام.**

ـ يتفق الجميع على لزوم أن يُعرض الدِّين وتعاليمه بشكل مقبول، ولكن الكلام في أنّه هل يجوز أن نتصرف فيه لكي يكون أكثر قبولاً؟

- **بحثنا ليس في هذا الموضوع؛ عندما يعتمد مجلس التقنين فتوىً ما، فإنّ اختيارها يتم طبقاً لتشخيصه أنها تتوفَّر على أكبر قدر ممكن من المصلحة، وكلامنا كان في أنّ اختيار الأحكام وتقنينها ينبغي أن يقوم على ضابطة ومعيار يصحّحان مثل هذا الاختيار.**

ـ إنّ عظمة الدِّين وشوكته مقدَّمتان على كل شيّء؛ ولذا فإنّ كل ما يعوّق ذلك فهو عاجز عن الوقوف بوجه الإسلام. نحن نرى أنّ الإسلام دين عالمي لا يختص بمنطقة جغرافية معينة وهو مستمر إلى يوم القيامة. وهذا هو الدين الذي يريد الإمام المهدي ـ عجّل اللَّه تعالى فرجه الشريف ـ تطبيقه وتحكيمه، فعلينا أن نعرض الإسلام بشكل مقبول وقابل للتطبيق، ولا أقول بشكل يخالف الدين، بل أقول: لا بدَّ من عرضه بشكل يكون قابلاً للتطبيق في كل مكان. ليس من الصحيح أن نتحدث بحيث لا نأخذ بنظر الاعتبار في كلامنا إلا الحوزة ولا نعير أهمية للغير، فنكون كما كان يقول السلطان حسين الصفوي: «تكفينا أصفهان»! نحن نريد نشر الإسلام في جميع الأصقاع.

هل يمكن القول بأنَّ القضايا الاجتماعية خارجة عن حيِّز التعبُّد؟

■ **نعم، هذه من المسائل العقلائية.**

ـ هل أنَّ جميع القضايا الاجتماعية عبارة عن بناءات عقلائية أو هي عبارة عن عقد اجتماعي؟

■ **حتى لو كانت عبارة عن عقد اجتماعي، فإنَّ الواجب احترامها من قبل العقلاء.**

ـ هل أنَّ الوقوف عند مشاهدة الضوء الأحمر في الطريق ـ مثلاً ـ من البناءات العقلائية؟

■ **هذا أيضاً أمر عقلائي. قانون المرور ليس خاصّاً بإيران، بل هو قانون عالمي، وكثير من قوانيننا هي في الأصل مأخوذة من قوانين دول أخرى عدَّها المختصّون في تلك الدول القانون الأمثل، والإنسان يدرك بعقله أنّها هي الأفضل، فجميع هذه القوانين مشرّعة على أساس المصلحة وهي أمور عقلائية. والإسلام هو دين العقل، وقد حثَّ القرآن على استعمال العقل في آيات عديدة لحلِّ بعض المسائل، وهو لا يريد استخدام أسلوب الفرض على الإنسان، ولكن السؤال هو: أي عقل أمرنا باستخدامه؟ إنَّه العقل السليم والفطرة والهداية التكوينية الموجودة لدى الناس جميعهم.**

WOMAN & HER ISSUES

COMPARISON STUDIES BETWEEN FEMINISM & ISLAMIC VIEW

لم تحظَ قضيّة في العقود القليلة الماضية بمثل الاهتمام الذي حظيت به قضية المرأة. فقد عَقَدت من أجلها الأمم المتّحدة مؤتمرات دوليّة عدّة. وأنجزت لها اتفاقية القضاء على كلّ أشكال التمييز ضدّها. ودعت جميع الدول إلى التوقيع عليها والالتزام بها. وسبق ذلك منذ السبعينيات في أوروبا «حركة نسويّة» رفعت شعاراً لها «تحرير المرأة» ومساواتها مع الرجل ومشاركته المواقعَ التي كان يَشغلُها وحده عبر القرون. ومن الملاحظ أنّ هذا الاهتمام بتغيير أوضاع المرأة، لم يَعُدْ شأناً غربياً، بل انتقلت «عدواه» إلى بلاد المسلمين، بما في ذلك فكرة «النسويّة» نفسها التي «تسلّلت» أيضاً إلى بعض النخب والجمعيّات النسائيّة الإسلاميّة التي رفعت الشعارات نفسها، والمساواة عينها، ولكن من خلال «الأصول الإسلاميّة» التي تتضمّن ما تدعو إليه ، بحسب دعواها...

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com